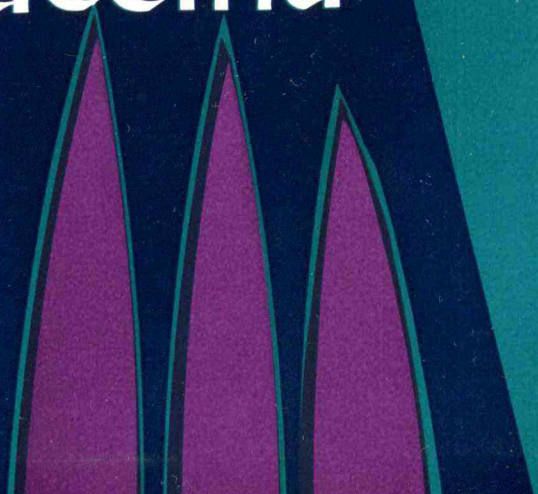
BAŽNYČIA IR PASAULIS

antanas maceina



ANTANAS MACEINA

BAŽNYČIA IR PASAULIS

Bažnytinio gyvenimo kaita po II Vatikano Susirinkimo

Kritinis skerspiūvis

VAKARŲ EUROPOS LIETUVIŲ SIELOVADA

"Adorate Dominum in ornatu sacro".
Ps. 95,9

60-ties metų savo veiklos sukaktį mininčiai

ATEITININKIJAI

kaip ženklą gilios padėkos už dvasinį brendimą
jos prieglobstyje
skiria

Autorius

"Nolite mirari, fratres, si odit vos mundus".
1 Jo 3,12

Išleido Vakarų Europos Lietuvių Sielovada 1970 m. Aplankas Kazio Veselkos. Spaudė "Draugo" spaustuvė, 4545 W. 63rd St., Chicago, Illinois 60629. Tiražas 2000 egz. Kaina $2.00.

PRATARTIS

Jau senokai šios knygelės autoriui norėjosi pasisakyti dabartinių Bažnyčios pakaitų bei sąjūdžių reikalu. Tačiau ligūsta jo padėtis ilgai tramdė šį norą; be to, nebuvo nė aiškios paskatos, kad kas domėtųsi šiuo pasisakymu. Tačiau 1969 m. pavasarį autorius gavo iš kun. dr. Prano Gaidos, "Tėviškės Žiburių" (Toronte) redaktorius, laišką, kuriame buvo prašoma atsakyti į klausimą: "Katalikų Bažnyčioje ir apskritai krikščionijoje po ilgos stagnacijos prasidėjo intensyvus įvairių krypčių judėjimas, kai kur net įtampa. Kaip vertinate šiuos reiškinius? Ar tai krikščionijos silpnėjimo ženklai, ar struktūriniai pasikeitimai, vedą stiprėjimo linkme?" Užuot kasdieniškai atsakęs "ir taip — ir taip", autorius išvystė savas pažiūras kiek platėliau: jos buvo paskelbtos "Tėviškės Žiburiuose" 1970 m. nr. 6-17.

Vakarų Europos lietuvių vysk. A. Deksniui įsteigus Bad Wörishofene (Vokietijoje) Spaudos Centrą, jo direk-

torius kun. dr. Petras Celiešius panūdo minėtą straipsnį išleisti atskira knygele. Tai buvo autoriui proga "Tėviškės Žiburiuose" keltas mintis dar sykį persvarstyti, išvystyti, patobulinti, papildyti ir aprūpinti reikalingais šaltinių bei literatūros nurodymais, pakeičiant ir senąjį pavadinimą ("Bažnyčios tragika"), kuris galėjo nevienam įtaigoti mintį, esą Bažnyčia esanti valdoma ne Viešpaties Apvaizdos, o kažkokio likimo, nepaliekančio jokios išeities. Autoriui atrodė, kad pavadinimas "Bažnyčia ir pasaulis" geriau išreiškia aną dabar visų mūsų taip aiškiai jaučiamą vidinę įtampą, nes ši įtampa kaip tik ir kyla iš Bažnyčios santykių su pasauliu. — Taip tad gimė ir išaugo ši knygelė.

Jos turinį sudaro Bažnyčios padėties po II Vatikano Susirinkimo apibūdinimas jos visumoje; apibūdinimas, kurio religinėje mūsų literatūroje dar neturime. Tiesa, mūsų spaudoje yra nemaža rašoma atskirais dabarties klausimais — teigiamai ir neigiamai, — bet vis dar stinga kritinio visumos skerspiūvio, kuris atskleistų bendrus dabartinių pakaitų bruožus ir juos atidžiau pasvarstytų. Ši knygelė kaip tik ir norėtų užpildyti tebeesančią spragą.

Savo rašinį autorius skiria visiem mąstantiem bei susirūpinusiem tikintiesiem, pirmoje eilėje tačiau A t e i t i n i n k i j a i, kuri dabar mini 60-ties metų savo veiklos sukaktį ir todėl savaime susitelkia savų uždavinių akivaizdoje. Ateitininkai yra gimę kaip atoveika gamtamoksliniam materializmui bei ateizmui. Jų dėmesys tada buvo nukreiptas į pasaulį, kurio sklaida turėjo parodyti, kad nei materializmas, nei ateizmas negali būti pateisinti kritinio proto šviesoje. Bet ar nėra atėjęs laikas šį žvilgsnį atsukti į Bažnyčią, dabar grasomą antropologinio ateizmo? Ar ne-

būtų ateitininkų uždavinys parodyti, kad žmogaus sklaida taip lygiai atremia antropologinį ateizmą, kaip kadaise pasaulio sklaida atrėmė kosmologinį ateizmą? — Tai mintis, kurią autorius, kviečiamas Ateitininkų Federacijos Vado dr. Justino Pikūno, būtų dėstęs Čikagos kongrese, jei būtų buvę įmanoma jam atvykti. Deja, liga jį padarė jau sėsliu. Todėl užuot skaitęs paskaitą, jis įteikia plačiau išvystytas savo mintis šios knygelės pavidalu visiem ateitininkam kaip neiširusios vienybės ir nenutrūkusio bičiuliškumo ženklą.

Antanas Maceina

Münster/Westf., 1970 m. birželio 29 — Petro ir Povilo šventės — dieną.

PIRMAS SKYRIUS

PRIEŠINGYBIŲ PROVERŽA BAŽNYČIOJE

Paklusdamas "širdies gelmėse lyg iš aukšto kilusiam balsui",[1] pop. Jonas XXIII džiugia viltimi ir dideliu pasitikėjimu šaukė II Visuotinį Vatikano Susirinkimą. Jis regėjo iš vienos pusės "visiškai pasikeitusį žmonijos istorijos veidą", iš kitos — taip pat "labai pasikeitusią bei patobulėjusią Bažnyčią"; jis žvelgė "į pilna gyvastingumo Bažnyčią", spindinčią "šventumo grožiu" (III, 16), todėl teisingai manė, kad "jau yra pribrendęs laikas" duoti ne tik katalikams, bet "ir visai žmonių šeimai" dovaną naujo Susirinkimo pavidalu (III,17). Šio Susirinkimo nutarimai turi nuskaidrinti "žmonių širdis", sustiprinti jas "krikščioniškosios išminties šviesa" ir persunkti ligi gelmių visas jų "veikimo sritis" (III,19). Svarbiausias tačiau jo "rūpestis — sėkmingiau išsaugoti ir paskleisti krikščioniškosios doktrinos

lobį" (III, 29). Popiežius jautė, kad į šį Susirinkimą "yra nukreiptos ne tik tautų akys", bet kad į jį "yra sudėta ir viso pasaulio viltis" (III,35); kitaip tariant, kad jis yra ne tik smalsumo, bet ir troškimo dalykas. Ir iš tikro, jau vien tai, kad beveik visa krikščionija siuntė į Romą savo stebėtojų, kad pasaulio spauda atidžiai sekė Susirinkimo eigą, kad jo svarstomi klausimai jaudino kiekvieną giliau mąstantį tikintįjį, — jau tai patvirtina Jono XXIII įžvalgą ir lūkesčius. II Vatikano Susirinkimas buvo giedri prošvaistė Katalikų Bažnyčios padangėje.

Bet praėjo vos keleri metai (Susirinkimas buvo uždarytas 1965 m. gruodžio 8 d.), ir ši padangė jau ima temti. Dar daugiau: joje renkasi debesų, gresiančių tikra audra Bažnyčioje. Štai kaip kardinolas L. Jaegeris, Paderborno (Vokietijoje) arkivyskupas, apibūdina dabartinę nuotaiką: "Argi įvyko paskutinių Susirinkimo dienų lūkesčiai? Argi pastaraisiais metais neregime skilimo pavojaus ir tęstinumo žlugties, užuot ramiai panaudoję ir toliau išvystę Susirinkimo mintis? Argi neregime dramatiško sankirčio tarp priešingų linkmių, visų tų begalinių ginčų tarp dvasiškių ir pasauliškių, viso to atsisakinėjimo nuo kunigiškų pareigų, tų psichologinių schizmų, savavališkų protestų, diskusijų, dažnai pasibaigiančių vien sąmyšiu bei kartėliu? Argi negresia mum pavojus statmeninę maldingumo liniją (Dievop) prarasti socialinės bei politinės gulstinės linijos naudai?... Dar nėra praėję nė penkerių metų nuo Susirinkimo užbaigos, o jau vargais negalais prasidėjęs atnaujinimas gresia išsigimti į lūžį su tradicija. Vietoje sąjūdžio auga nerimas. Vietoje naujo gyvenimo stiliaus vis labiau įsigali bandymai be perstogės. Naujas tikėjimo aiškinimas patenka į pavojų prarasti tikėjimo turinį. Eku-

meninis skubotumas manosi galįs išspręsti teologinius klausimus savaimingais užmojais ir tuo būdu tik artina naujų shizmų grėsmę".[2] Tai žodžiai ne kokio nors siauruolio, kuris, užsisklendęs savo pakampėje, purkštauja prieš visa, kas nauja; ne, kardinolas Jaegeris yra žinomas kaip pokalbiui didžiai atviras ir plačiadvasis ganytojas. Tai žodžiai žmogaus, susirūpinusio, kad dabartinis sujudimas Bažnyčioje nenutoltų nuo Susirinkimo pradėto pažangaus kelio. Juk "Susirinkimo pažanga", sako kardinolas, "niekur nereiškė lūžio su praeitimi: ji kilo iš Šventojo Rašto ir iš apaštališkosios Tradicijos" (t.p.). Tuo tarpu dabar vis aistringiau mėginama arba šokti du tūkstančiu metų atgal į vad. 'pirminę Krikščionybę', arba veržtis priekin į vad. 'ateities Bažnyčią'. Organinis garstyčios grūdelio augimas mėginamas pakeisti vad. 'visuomeniškai-kritine kūryba' kaip pilnamečio krikščionies — tiek dvasiškio, tiek pasauliškio — veikla.

Todėl mes ir klausiame: ką tai visa reiškia? Kas čia yra įvykę, kad auga tokia įtampa? Kas tai — praeinantis sukrėtimas arba krizė, kokių Bažnyčios istorijoje yra buvę nemaža, ar nuolatinė būsena, kuria Bažnyčia, kaip keleivė žemėje, niekados nusikratyti negali? Štai klausimas, kuris mus verčia kiek giliau pasvarstyti ne tik regimus bei jaučiamus įvykius, bet ir pačią Bažnyčios esmę ryšium su jos vieta pasaulyje. Nes tik pasaulio akivaizdoje pasirodo, kas Bažnyčia iš tikro yra ir kuo ji turinti virsti, vykdydama savo gyvenimo pakaitas.

1. Du sąjūdžiai: pažangusis ir atžangusis

Skilimo galimybę mini ne tik kardinolas L. Jaegeris. Apie ją kalba ir žinomas teologas K. Rahneris.[3] Į ją yra nurodęs net pats popiežius Paulius VI savo kalboje Late-

rano bazilikoje 1969 m. balandžio 4 d. Bijomo skilimo pagrindas esančios dvi linkmės, kurios iš lėto, tačiau neatlaidžiai susiklostančios į du sąjūdžiu dabartinėje katalikijoje. Šie sąjūdžiai pamažu virsta organizacijomis, turinčiomis savo vadų bei statutų, traukiančiomis savęspi vis daugiau tikinčiųjų ir plintančiomis jau net tarptautinėje plotmėje. Pirmasis vadina save išdidžiai 'progresistais' arba 'pažangininkais', antrasis nesidrovi 'tradicionalistų' vardo, tačiau pirmojo yra pašiepiamas kaip atžangus. Šių dviejų sąjūdžių šaltinis yra priešinga samprata Bažnyčios padėties po II Vatikano Susirinkimo. Bet jų nuotaika ir veiklos priemonės yra nuostabiai panašios.

Pirmajam — 'pažangiam' — sąjūdžiui atrodo, kad po Susirinkimo prasiveržusi įtampa esanti **atsinaujinimo ženklas.** Bažnyčia nusikratanti senienomis, ją slėgusiomis amžiais. Ji kurianti naujų tikėjimo, meilės ir vilties išraiškos lyčių, artėjanti prie modernaus žmogaus, pabrėždama jo mąstyseną tiesai suvokti, jo sąžinę gėriui vykdyti, jo skonį kultui apipavidalinti. Bažnyčia apsupanti šį žmogų savo rūpesčiu ir serganti jo negandais, gindama jo neatšaukiamą bei nepaneigiamą teisę būti laisvam, gerbiamam ir aprūpintam. Todėl ištisa daugybė visų šalių teologų ir sielovadžių priima dabartinį sujudimą Bažnyčioje kaip savaime suprantamą bei atsinaujinimui būtiną ir kovoja už jį įvairiais būdais, nesykį net ir tokiais, kurie anksčiau Bažnyčioje būtų buvę visiškai neįmanomi: bažnyčių užgrobimu, demonstracijomis prieš hierarchiją, popiežiaus kritika, kunigų stojimu į socialinių partizanų eiles ir t.t. Ši linkmė pergyvena dabartinį vyksmą Bažnyčioje tarsi antrąjį renesansą — betgi nebe pasaulinėje, o religinėje plotmėje. Kad šiame atgimimo vyksme esama įtampos ir net skaus-

mų, tai esą nenuostabu, nes nieko naujo nekylą be kančios. Krikščionies atgimimas esąs lydimas traukulių, kaip ir žmogaus gimimas. Bet kaip moteris greitai pamirštanti skausmus, davusi pasauliui naują gyventoją, taip ir Bažnyčia greitai pamiršianti visus dabartinius negandus, subrandinusi pasauliui naują krikščionį. Šios viltingos bei šviesios nuotaikos yra pilna dabartinė teologija, kurios priekyje kaip vadovas stovi tarptautinis žurnalas "Concilium", pradėtas leisti 1965 m. Jis suvokia save tarsi II Vatikano Susirinkimo linkmės tęsinį ir nori savo darbą grįsti šiuo Susirinkimu "ypatingu būdu", pranešdamas skaitytojui "naujus klausimus ir naujus atsakymus visų teologinių mokslų srityse".[4] Šiuos klausimus bei atsakymus žurnalas kelia ir randa, išeidamas "iš mūsų pačių padėties", rodančios "kelią geriau suprasti Dievo žodį, taikomą mūsų laikų žmogui ir pasauliui" (p.l).

Antrajam betgi sąjūdžiui visa tai atrodo, kaip didžiulis Bažnyčios **silpnėjimas ir net jos išdavimas.** Tai aiškiai teigia, sakysime, K. Reppgenas, kalbėdamas apie autoriteto reikalą Bažnyčiai: "Mes gyvename tokį metą, kuris, bažnytiškai žiūrint, yra persunktas tikėjimo svyravimu ir tikėjimo turinio nykimu".[5] Ir šios nuomonės yra ne jis vienas. Prisiminkime tik dviejų pasaulinių garsenybių balsą šiuo atžvilgiu: **Dietrich von Hildebrando,** etiko ir vertybių filosofo, kuris dabartinį sujudimą Bažnyčioje vadina Trojos arklio įvedimu į Viešpaties miestą,[6] vadinasi, klastingu priešo brovimusi į pačią šventyklą, kad ją išniekintų ir suardytų; ir **Jacques Maritaino,** metafiziko ir humanisto, kuris šiandieninę Bažnyčios linkmę laiko naujuoju modernizmu ir subjektyvizmu, išaugusiu iš pastarųjų amžių Vakarų Europos filosofijos.[7] Šiuodu balsai darosi juo svaresni,

kad jų autoriai savo metu yra buvę labai pažangūs savo mintimi. Maritainas yra turėjęs dėl to sunkumų net Vatikane. Todėl negalima jų pasisakymų aiškinti kaip dviejų atsilikėlių murmėjimo. Visas šias abejones bei kritikas stiprina ir paties popiežiaus balsas, kuris nesykį ir tai labai aiškiai pasisakė prieš mada virtusią bažnytinio gyvenimo kritiką; nusiskundė, kad šiandien tikėjimas yra įvairių srovių griaunamas, kad net ir kai kurie teologai neiną geru keliu, skelbdami savas nuomones taip, tarsi jos būtų tikėjimo tiesos, ir tuo sujaukdami sąžinės laisvę su mąstymo laisve.[8] Pridėkime prie šių teorinių pasisakymų dar praktiškai veikiančias grupes, kurios šiandien telkiasi Bažnyčioje, kad gintų ją nuo ano Trojos arklio, kaip "Una voce", "Pro Maria", "Pro Ecclesia et Pontifice", "Nunc et semper", — ir gausime vaizdą antrojo sąjūdžio, nemažiau atkaklaus kaip ir pirmasis ir nevengiančio taip lygiai grubių priemonių kaip demonstracijos (1968 m. prieš kardinolą J. Döpfnerį Münchene), įžeidinėję lapeliai (kunigų susirinkimo Šveicarijoj proga), skundai Vatikanui (prieš teologus Küngą, Schilebeecksą, Schoonbergą ir kt.), ruošiamas 'žygis į Romą' kaip protestas prieš naują Mišių sąrangą ir t. t.

Šių linkmių bei sąjūdžių įtampa kaip tik ir pažadina įspūdį, esą Katalikų Bažnyčiai gresiąs skilimas. Šį įspūdį sustiprina dar ir tai, kad minėtos dvi linkmės eina per visą bažnytinį gyvenimą, pradedant kardinolais ir baigiant studentais. Kažkoks plyšys yra atsivėręs visoje Bažnyčioje ir regimas visose srityse. Jis skelia ne tik paprastus tikinčiuosius, bet ir vienuolynus ir hierarchiją. Net pačioje Romos kurijoje, kaip liudija kardinolų Ottaviani ir Bacci laiškas popiežiui, šis plyšys yra jaučiamas: tai, kas Apeigų Kongre-

gacijos bei Liturginės Komisijos kruopščiai parengta, teologų patikrinta, popiežiaus patvirtinta ir paskelbta (būtent: nauja Mišių tvarka), — visa tai laiko du kurijos kardinolai pensininkai nuolaida protestantizmui ir prašo popiežių atšaukti! Žinoma, ar skilimas iš tikro įvyks, niekas pasakyti negali. Tačiau numoti ranka į jo ženklus būtų pražūtinga, nes, kaip būdingai sako žinomas Bažnyčios istorikas H. Jedin ryšium su protestantų reformacija, "niekas tiek neskatina tikėjimo skilimo, kaip iliuzija, esą skilimo iš viso nėra".[9] Reiktų tad rimtai susimąstyti akivaizdoje tokių grasinimų, kaip kai kurių Olandijos kunigų, esą jie sudarysią nuo vyskupų nepriklausomą bendriją, jei šie neleisią kunigauti tiem, kurie gavo leidimą vesti, tačiau kaip tik dėl to turėjo atsisakyti kunigiškųjų pareigų;[10] arba 84 teologų raštas Vokietijos, Austrijos ir Šveicarijos vyskupam, esą celibato klausimas pasidaręs toks rimtas, jog gresiąs "suskaldyti Katalikų Bažnyčią", užtat reikią "Bažnyčios vienybę laikyti aukštesniu gėriu negu drausmės nuostatą", nes "dabartinė padėtis pasiekusi tokio aštrumo, jog pasidariusi daug pavojingesnė, negu iš sykio atrodo".[11] Toki reikalavimai — jų esama šiandien begalės — rodo, kad Bažnyčia yra tapusi savotišku ugniakalniu, kurio grėsmingi požeminiai smūgiai aiškiai girdėti ir kuris galįs prasiveržti kiekvieną dieną.

Ir vis dėlto visa tai nėra atsitiktinis dalykas. Įtampa ir net kova kyla, kaip sakėme, todėl, kad minėti sąjūdžiai priešingai supranta Bažnyčios būseną pasaulyje. Tačiau ši samprata nėra kokia savavališka išmonė. Anaiptol! Ji glūdi pačioje Bažnyčioje, kurios prigimtis yra pilnutinė savyje ir sykiu dalinė savo išraiškoje; **pilnutinė**, nes Bažnyčia yra visuma, apimanti Dievą, žmogų ir pasaulį; **dalinė**, nes ši

jos pilnatvė gali būti pasaulyje vykdoma visados tik nuotrupomis. Dabartinė priešingybių proverža Bažnyčioje užtat ir yra ne kas kita kaip pastanga aną esminę pilnatvę įsprausti į vieną kurią istorinę nuotrupą ir manyti, tuo jau atsakius į klausimą, kaip Bažnyčia turi būti bei elgtis pasaulyje. Tačiau taip lengvai šis klausimas nėra išsprendžiamas, nes pats Bažnyčios ir pasaulio santykis yra atremtas į priešingybę arba, kaip šiandien sakoma, į dialektiką. Trumpas žvilgsnis į šį pagrindinį Bažnyčios prigimties bruožą gal padės mums geriau susivokti dabartinėje painiavoje ir sykiu tiksliau įvertinti dabartinę įtampą.[12]

Bažnyčia yra "ne iš pasaulio" (Jon 17,14) ir sykiu turi eiti "į visą pasaulį" (Mork 16,15). Tai daugiau negu tik paprasta priešingybė tarp dieviškojo ir žmogiškojo prado, kaip paprastai manoma. Tai taip pat daugiau, negu tik žmogiškojo prado negalia išreikšti dieviškąjį pradą visu jo žėrėjimu. Nes būti "ne iš pasaulio" reiškia Bažnyčiai ne tik antgamtinę jos kilmę, bet kartu ir esminę jos būseną. Bažnyčia niekad negali būti taip, kad ji virstų "iš pasaulio", vadinasi, kad jos būsena pasaulyje virstų pasaulio meile, nes pasaulio ir Dievo meilė yra nesuderinamos: "Jei kas myli pasaulį, jame nėra Tėvo meilės" (1 Jon 2,15). Todėl nors Bažnyčia ir yra siunčiama "į visą pasaulį", ji turi nepamiršti, kad Tiesos Dvasios "pasaulis priimti negali" (Jon 14,17). Kitaip tariant, **Bažnyčia turi žinoti, kad jos veikla pasaulyje niekad nebus pastoviai sėkminga**, kad ji niekad pasaulio visiškai nepalenks Kristui kaip Galvai (plg. Efez 1,10) ir kad todėl jos buvimas bei veikimas pasaulyje visados liks šiam svetimas ir dažnai net nepakenčiamas. Juk "visas pasaulis guli piktenybėje" (1 Jon 5,19) ir todėl anksčiau ar vėliau sukyla prieš Bažnyčią, ardydamas jos darbus ir persekiodamas ją pačią.

Iš kitos pusės Bažnyčios paskirtis eiti "į visą pasaulį" reiškia taip pat daugiau, negu tik erdvinį jos kelią per žemės paviršių. Tai daugiau negu tik paprastas Evangelijos skelbimas stabmeldiškom tautom. Tai irgi esminė Bažnyčios būsena. "Visas pasaulis", į kurį Bažnyčia turi eiti, yra ne tik visas žemės rutulys su visomis tautomis, bet ir visas šių tautų gyvenimas su istoriniu jo turiniu. Eiti "į visą pasaulį" reiškia Bažnyčiai eiti kaip tik į tai, kas yra "iš pasaulio". Bažnyčia yra įsteigta pasauliui ir tik pasaulyje ji įvyksta kaip išganomoji jėga. Eiti "į visą pasaulį" reiškia tad plėsti šią išganomąją jėgą, kuri esmėje yra ne kas kita kaip meilės jėga. Kaip "Dievas taip mylėjo pasaulį, jog davė savo viengimį Sūnų", kad "pasaulis per Jį būtų išgelbėtas" (Jon 3,16-17), taip ir Bažnyčia, būdama Kristus laike bei erdvėje, turi pasisavinti šią Dievo meilę pasauliui ir padaryti ją savo gyvenimo ženklu, iš kurios žmonės pažintų jos pasiuntinybę. Kitaip tariant, Bažnyčia turi pasaulyje taip būti bei veikti, kad ši jos būsena bei veiksena iš tikro virstų pasaulio meile.

Taigi stovime prieš kažkokią nesuvokiamą paslaptį. Bažnyčia ir pasaulis neigia vienas kitą ir kartu ilgisi vienas kito; Bažnyčia ir pasaulis būna dviejose iš esmės skirtingose plotmėse ir kartu turi susieiti į vieną plotmę, sekdami Kristumi, kuris, būdamas Dievas, įsikūnijo žmogaus prigimtyje ir tapo viena Asmenybe; pasaulis nekenčia Bažnyčios ir nepriima jos Tiesos, nes jis nekenčia Kristaus (plg. Jon 7,7; 15,18), kartu betgi jis yra Kristaus nuosavybė, kurios pasiimti Jis kaip tik ir atėjo įsikūnijimo metą (plg. Jon 1,11); Bažnyčia neturi mylėti pasaulio ir kartu turi būti taip, kad ši jos būsena taptų pasaulio meile, nes ir jos Steigėjas mirė už pasaulį iš šiojo meilės. Baž-

nyčia paneigtų savo esmę, jei būtų "iš pasaulio", kartu tačiau ji paneigtų savo pasiuntinybę, jei neitų "į visą pasaulį" ir jo meilės nepadarytų savos būsenos bei veiksenos atrama. Ši Bažnyčios ir pasaulio priešingybė ir sykiu ši laukiama Bažnyčios ir pasaulio vienybė niekad neturi pradingti mum iš akių, jei norime suprasti tiek pačią Bažnyčią savyje, tiek jos pakaitas, jos sąjūdžius, jos įtampas, jos laimėjimus ir pralaimėjimus.

2. Pažangiojo ir atžangiojo sąjūdžio vienašališkumas

Ir štai, šios priešingybės, glūdinčios pačioje Bažnyčios prigimtyje, kaip tik nesuvokia arba pakankamai nepaiso nė vienas aukščiau aprašytas sąjūdis. Kiekvienas iš jų pasirenka vieną kurią anos priešingybės pusę: arba "ne iš pasaulio" arba "į visą pasaulį" ir tuo būdu Bažnyčią suskaldo, suskaldydami ir patį Kristų, nes Bažnyčia juk ir yra Kristus istorinėje šio žemės gyvenimo tėkmėje. Amžiais kartojasi ta pati klaida, prieš kurią kovojo jau šv. Jonas apaštalas, sakydamas, kad "kiekviena dvasia (t.y. pažiūra, Aut.), kuri perskiria Jėzų (lot. tekste "solvit Jesum" — suardo, sugriauna Jėzų, Aut.) yra ne iš Dievo" (1 Jon 4,3). O suardyti Jėzų reiškia teigti arba tiktai Jo dieviškumą, nuvertinant Jo žmogiškumą, arba tiktai Jo žmogiškumą, nuvertinant Jo dieviškumą. Pilnutinis Kristaus supratimas yra tik tada, kai Jis tikimas kaip Dievažmogis, vadinasi, kaip tikras Dievas ir tikras žmogus, nešinąs abiejom prigimtim visu jų turiniu, jungiamom vieno dieviškojo Logos Asmens. Ir tik šios Kristaus sampratos šviesoje galima teisingai suvokti ir Bažnyčią bei jos santykį su pasauliu, nes priešingybė, kurią atskleidėme Bažnyčioje, glūdi ir Kristuje.

Dar daugiau: Kristaus sąrangos priešingybė yra įsikūnijusi Bažnyčioje kaip Jo Kūne ir kaip Jo tęstinume istorijoje. Kaip Kristus yra "ne iš kūno valios" (Jon 1,13), taip Bažnyčia yra "ne iš pasaulio". Tačiau kaip Kristus "atėjo kūne" (1 Jon 4,2), taip Bažnyčia eina "į visą pasaulį". Santykis Bažnyčios su pasauliu yra lygiai toks pat, koks yra santykis Kristaus su kūnu žmogiškosios prigimties prasme. Kaip asmeniniame Kristuje negalima perskirti Dievo ir žmogaus, nesuardant Jo pilnatvės ir tuo būdu nepaneigiant Jo paties (plg. 1 Jon 4,3), taip ir istoriniame Kristuje, vadinasi, Kristuje, veikiančiame erdvėje bei laike ligi pasaulio pabaigos, negalima perskirti Bažnyčios ir pasaulio, nesužalojant jos esmės ir pasiuntinybės. Ši tad Kristaus, o tuo pačiu ir Bažnyčios pilnatvė kaip tik ir pradeda šiandien būti pamirštama.

Pirmasis sąjūdis, vadinąsis 'pažangiu', atsiremia į antrąją minėtos priešingybės pusę — eiti "į visą pasaulį", pamiršdamas arba bent lygiomis nevertindamas pirmosios pusės — "ne iš pasaulio". Pamiršus gi šią pusę, Bažnyčia savaime virsta pasaulio dalele, vienu pasaulio sąrangos pradu, netekdama nuovokos, kas yra "iš pasaulio" ir kuo ji niekados nėra ir negali būti. Kai šiandien, pavyzdžiui, atsiranda kunigų, kurie darosi homoseksualistų dvasios vadais (Amsterdame) [12a] arba vad. "nuogalių kultūrą" praktikuojantiem mėgina laikyti jų maudynių vietose šv. Mišias (Aachene), tai tuo jie tik parodo, kad Bažnyčios dėsnis būti "ne iš pasaulio" jiem yra virtęs jau seniena. Šio sąjūdžio šalininkai nebesuvokia, kad Bažnyčia, be abejo, turi eiti į nusidėjėlius, kaip į juos ėjo ir Kristus (plg. Mork 2,17), tačiau ne tam, kad juos jų nuodėmėje paliktų ar net jų sambūrius pateisintų, bet tam, kad juos

pakeltų į Dievo vaikų aukštį ir jiem taip lygiai tartų, kaip Kristus tarė svetimoterei: "Eik ir daugiau nebenusidėk" (Jon 8,11). Jeigu Bažnyčia šio "nebenusidėk" nepabrėžtų ir nusidėjėlio šiuo keliu nekreiptų, tai visa jos sielovada virstų psichologine arba medicinine terapija, vargu ar geresne už specialistų psichologų ar gydytojų terapiją, o patyčios pilnas posakis "tikėti yra sveika" virstų tokios sielovados gaire. Tokiu atveju Bažnyčia tikrai būtų pasauliui nereikalinga, nes pasaulis gamtinei terapijai turi geresnių priemonių, negu Bažnyčia.

Šitoje vietoje tad ir ryškėja ano 'pažangaus' sąjūdžio tragika. Mėgindamas savo veiklą grįsti vienu tik principu "į visą pasaulį" ir pasitikdamas šį pasaulį išskėstomis rankomis, šis sąjūdis galų gale pasirodo esąs pasauliui iš viso nereikalingas, nes jis nesako nieko, ko pasaulis nežinotų, ir neduoda nieko, ko pasaulis neturėtų. O svaidymasis bendromis idėjomis — lygybė, gerovė, taika, neturtas, badas —, neparodant, kaip kasdienoje šios idėjos gali būti įvykdytos, arba siūlant tokių būdų, kurie yra grynos išmonės, neatsiremiančios į žemę, pažadina įspūdį, kad čia turime reikalo ne su Bažnyčios gerintojais, bet su svajotojais — tegu ir turinčiais geriausios valios bei kilniausių norų. Būdinga dar ir tai, kad ano 'pažangaus' sąjūdžio šalininkai labai stipriai pabrėžia pakaitų reikalą laisvame Vakarų pasaulyje, bet beveik nieko neužsimena apie reikalą keisti komunistinį Rytų pasaulį. Atoveika į vakarietiškas neteisybes čia yra nuostabiai skirtinga nuo atoveikos į rytietiškas neteisybes.

Maždaug tą patį reikia pasakyti ir apie antrąjį sąjūdį, kuris kovoja už tradicines Bažnyčios gyvenimo lytis: lotynų kalbą liturgijoje, formalinį autoriteto išlaikymą, valdy-

mo telkimą vienose rankose, juridinės galvosenos bei veiksenos pirmenybę ir t.t. Šis sąjūdis atsiremia į pirmąją minėtos priešingybės pusę, kad Bažnyčia yra "ne iš pasaulio", pamiršdamas arba irgi nepakankamai įvertindamas antrosios pusės — eiti "į visą pasaulį". Jam atrodo, kad ši antroji pusė jau esanti įvykdyta, nepastebėdamas, jog Bažnyčios uždavinys eiti "į visą pasaulį" yra esmėje istorinis uždavinys, vadinasi, susijęs su laiku bei erdve ir todėl niekados negalįs būti įvykdytas amžiams. Kaip Kristus, nors ir gimęs, kaip sakyta, "ne iš vyro valios" (Jon 1,13), tačiau "atėjęs kūne" (2 Jon 7), buvo visiškai istorinis, t.y. nešiojęs savos tautos, savo laiko, savo šeimos, savo Motinos bruožų, taip lygiai ir Bažnyčia, tasai istorijoje besiskleidžiąs Kristus, kiekvieną sykį keičia regimą savo išvaizdą pagal tai, kur ir kada ji Evangeliją skelbia bei vykdo. Kiek 'pažangusis' sąjūdis nuvertina Kristaus dieviškumą, o tuo pačiu ir Bažnyčios pradą būti "ne iš pasaulio", tiek 'tradicinis' sąjūdis nuvertina Jo žmogiškumą, o tuo pačiu ir kitą Bažnyčios esminį pradą eiti "į visą pasaulį". Bažnyčios dieviškumas 'tradicinio' sąjūdžio esti supainiojamas su jos žmogiškumu, pamirštant, kad šie du pradai vienas kito neatstoja ir vienas su kitu nesusimaišo — taip lygiai, kaip dvi prigimtys Kristuje (dieviškoji ir žmogiškoji) neperima viena kitos veikimo ir nestoja viena kitos vieton. Kad Bažnyčia yra "ne iš pasaulio", vadinasi, kad ji tiek savo kilme, tiek savo esme yra dieviška, tai anaiptol dar nereiškia, kad ji turi atatupsta trauktis iš pasaulio ir virsti neistorine. Tai toks pat nesusipratimas, kaip doketų erezijos, esą Kristaus žmogiškoji prigimtis buvusi tik išvaizda, o ne tikras kūnas. Kaip Kristus yra tikras žmogus, taip Bažnyčios pasiuntinybė vyksta tikrame pasaulyje ir tik-

rai pasauliniu būdu. Nuistorinti Bažnyčią yra tokia pat klaida, kaip ir nužmoginti Kristų.

'Tradicinis' sąjūdis, vienašališkai pabrėždamas Bažnyčią kaip esančią "ne iš pasaulio", pergyvena galų gale tą pačią tragiką, kaip ir 'pažangusis' sąjūdis, visa galia veržDamasis eiti "į visą pasaulį": 'tradicininkai', kaip ir 'pažangininkai', netenka nuovokos, kas yra "iš pasaulio". Antrasis sąjūdis, pasisakydamas už tai, kad reikią palaikyti jau esamus bažnytinio gyvenimo išraiškos būdus, nejaučia, kad visi šie būdai bei lytys kaip tik yra paimti "iš pasaulio". Tiek lotynų kalba liturgijoje, tiek gregorianinis giedojimas, tiek dabartinė Bažnyčios valdymo sistema, tiek formalinis autoritetas yra ne Viešpaties apreikšti ar pateikti, bet žmogaus sukurti dalykai, savo metu Bažnyčios perimti ir joje įtvirtinti. Jie nėra Tradicija tikrąja šio žodžio prasme, vadinasi, Tradicija kaip dieviškojo apreiškimo šaltinis. Jie yra tradicija tik žmogiškųjų papročių prasme. Jie yra istorinio išsivystymo padarai, todėl gali, o kai kada net ir turi būti keičiami, kai istorija pasuka kita linkme, negu kad ligi šiol buvo ėjusi. Prisirišti prie jų taip, tarsi jie sudarytų tikėjimo ir dorovės nekintamus pradus, reiškia iš tikro nesuvokti, kas yra "ne iš pasaulio"; tai reiškia laikyti "ne iš pasaulio" tai, kas savo esmėje yra kaip tik "iš pasaulio". Čia 'tradicinis' sąjūdis atsiduria tokiame pat akligatvyje, kaip ir 'pažangusis' sąjūdis. Kaip 'pažangusis' sąjūdis, veržDamasis "į visą pasaulį", pasirodo esąs pasauliui **nereikalingas**, taip 'tradicinis' sąjūdis, stipriai pabrėždamas pradą "ne iš pasaulio", pasirodo esąs giliai įklimpęs pasaulyje, nes gina Dievo vardu tai, kas yra, Kristaus žodžiais tariant, ciesoriaus. Be abejo, galima ir kai kada net reikia ginti senas bažnytinio gyvenimo lytis. Tačiau ne todėl, kad

jos būtų dieviškos, bet kad jos yra žmogiškai ir kultūriškai vertingos ir todėl nekeistinos bevertėmis arba menkavertėmis lytimis. Tradicinių lyčių, paimtų iš pasaulio, saugojimas turi būti grindžiamas ne principu "ne iš pasaulio", bet šių lyčių kokybe žmogiškuoju atžvilgiu.

Abu tad sąjūdžiai yra vienašališki. Jie yra teisingi tuo, ką jie teigia, bet abu virsta sektantiškais tuo, ką neigia arba ko nepaiso bei per maža vertina: 'pažangusis' sąjūdis Bažnyčios prado "ne iš pasaulio", 'tradicinis '— Bažnyčios prado "į visą pasaulį". Abiem jiem stinga pilnatvės nuovokos ir tuo pačiu kritiškumo savęs pačių atžvilgiu. Jie teisingai pastebi kitų silpnybes, pavojus ir klaidas, tačiau jie nuostabiai lengvapėdiškai aplenkia savo pačių vienašališkumus. Štai kodėl šiandien jau pradedama reikalauti "kritiškai vertinti linkmes" (p. 52), suprantant Bažnyčią kaip visumą ir tik šios visumos šviesoje sprendžiant apie atskiras jos sritis ir joje kylančius sąjūdžius. Jau esą atėjęs laikas, "santykį tarp tikėjimo ir pasaulio permąstyti ne tik pasaulio, bet ir tikėjimo atžvilgiu. Nes tikėjimas darosi gyvas ne tik tuo, kad įsišaknija pasaulyje — šis įsišaknijimas yra neabejotinai reikalingas —, bet kartu ir tuo, kad pasaulis yra palenkiamas aiškiai tikėjimo kritikai".[13] Kaip tik šio dvejopo žvilgsnio ir stinga minėtiem sąjūdžiam: pirmajam žvelgti į pasaulį tikėjimo akimis ir pasiklausti, ar jo peršamas įsišaknijimas pasaulyje iš tikro atitinka Evangelijos esmę; antrajam žvelgti į tikėjimą pasaulio akimis ir pasvarstyti, ar jo pabrėžiamas laikymasis tradicinių lyčių iš tikro atitinka istorinę dabartį.

Jeigu tačiau šių dviejų vienašališkai nusiteikusių sąjūdžių sandora viskas ir baigtųsi, mum iš viso netektų kalbėti apie aną esminę Bažnyčios ir pasaulio priešingybę, iš

kurios kaip tik ir kyla krikščioniškojo gyvenimo tragika, prasiveržusi šv. Povilo skundu: "Nelaimingas aš žmogus!" (Rom 7,24). Bažnyčia yra, kaip sakėme, visuma bei pilnatvė. Tačiau kaip tik todėl ji negali būti pasaulyje įvykdyta, nes pasaulis pilnatvės nepakelia. Jame gyvenąs ir jį valdąs blogis, šv. Povilo vadinamas "nuodėmės įstatymu" bei "nuodėmės valdžia" (Rom 7,14-25), sukyla prieš kiekvieną Bažnyčios mėginimą išreikšti savą visumą kurioje nors dalyje. Savo praktikoje Bažnyčia yra priversta vykdyti save kaip visumą tiktai atskiromis vertybėmis. Todėl ji vienas jų kartais pabrėžia labiau negu kitas, vienų daugiau ar mažiau atsisako kitų naudai. Bažnyčia neneigia jokios vertybės, nes, kaip šv. Povilas krikščionim skelbia, "visa yra jūsų" (1 Kor 3,22). Krikščioniškasis gyvenimas yra pilnutinis savo gelmėmis ir savo atbaiga. Tačiau jis visados yra tik dalinis savo išraiška pasaulyje. Ir čia kaip tik glūdi jo tragika. Juk jokia dalis nepajėgia įkūnyti pilnatvės. Dar daugiau: kiekviena dalis arba atskira vertybė, pabrėžta išskirtiniu būdu, savo išsivystyme susinaikina pati save. Tai, be abejo, atitrauktas posakis, iš sykio vargu ar suprantamas. Bet jis tuojau pasidarys gyvenimiškas ir aiškus, jei panagrinėsime vieną šiuo metu taip labai ginčijamą dalyką, būtent: kunigų celibatą. Jo sklaida kaip tik ir parodys tiek anų dviejų sąjūdžių vienašališkumą, tiek sykiu ir negalimybę pasiekti pilnatvės pasaulyje. Kartu ji mus įspės jokios pakaitos Bažnyčioje nelaikyti tobula ar galutine, nes visom jom gresia pavojus išsivystyti į savo pačių priešingybes ir tuo būdu sudužti.

3. Pilnatvės tragika pasaulyje

Visų Bažnyčios pakaitų gairė ir mastas turi būti,kaip sakyta, pilnatvė. Tik jos šviesoje šios pakaitos gali būti

vykdomos bei vertinamos. Ir štai, celibatas yra pavyzdys, kaip menkai ši pilnatvė šiandien yra paisoma ir kokia neprasminga kova vyksta tarp visokių sąjūdžių, pabrėžiančių tą ar kitą vertybę Bažnyčioje. Celibatą čia norime betgi pasvarstyti tik kaip pavyzdį krikščioniškojo gyvenimo tragikai pavaizduoti, nesileisdami į ginčus jo palikimo ar panaikinimo reikalu, nes tai nėra šios knygelės uždavinys.

Visiem šiandien yra arba bent turi būti aišku, kad **celibatas ir kunigystė vienas su kitu esmėje nesiriša:** esama celibato be kunigystės (moterų vienuolynai, pasauliškiai broliukai vyrų vienuolynuose, atskiri maldingi vyrai bei moterys, o Lietuvoje buvęs net ištisas vad. 'davaktų' luomas). ir esama kunigystės be celibato (Rytų Bažnyčia; net ir ta jos dalis, kuri yra vienybėje su Roma). Kunigystė susijungė su celibatu tik Vakarų Bažnyčioje ir tik jos istorijos eigoje. Todėl šios istorijos eigoje ji ir gali būti nuo celibato atjungta, nes celibatas nėra jokia dogma, joks sakramentas, kunigų atveju net nė įžadas, kaip kad jis daromas vienuolynuose. Tai tik teisinis nuostatas, neleidžiąs aukštesnius šventimus priėmusiem asmenim vesti (plg. CIC, can. 132) ir paverčiąs jų vedybas, negavus popiežiaus leidimo, negaliojančiomis (plg. CIC, can. 1072). Savyje tačiau celibatas kaip skaisti būsena "dangaus karalystės dėlei" (Mat 19,12) yra didžiulė vertybė, Bažnyčios skelbta bei vykdyta nuo pat jos gyvenimo pradžios (plg. 1 Kor 7,1-7,25-27). Ir štai, į šį dvejopą celibato pobūdį kaip tik ir atsiremia abu šiandieniniai sąjūdžiai. 'Pažangusis' sąjūdis reikalauja atjungti celibatą nuo kunigystės, nes jis esąs tik teisinis nuostatas. 'Tradicinis' sąjūdis reikalauja ir toliau palikti celibatą kaip įpareigojantį kunigus, nes jis esąs vienas iš krikščioniškojo tobulumo būdų bei priemonių.

Abu sąjūdžiai yra teisingi savo teigimais, abu betgi nepastebi, kad nė vienas sprendimas nepasiekia to, ko siekia.

Kunigystė buvo sujungta su celibatu Vakarų Bažnyčioje todėl, kad kunigas nebūtų pasidalinęs, vadinasi, kad jis visu savimi atsidėtų tiek savo ganomiesiem, tiek savęs paties pašventimui. Į tai jau yra nurodęs šv. Povilas, kalbėdamas apie gerąsias nevedybų savybes: "Kas nevedęs, tas rūpinasi Viešpaties dalykais, kaip įtiktų Dievui. O kas vedęs, tas rūpinasi pasaulio dalykais, kaip įtiktų žmonai, ir yra pasidalinęs" (1 Kor 7,32-33). Viešpaties dalykai ir pasaulio dalykai, įtikimas Dievui ir įtikimas žmonai čia yra sustatyti vienas prieš kitą kaip vienas kitam kliudą ir todėl vargu ar suderinami — bent kasdienos eigoje. Nepaisant to, kad šv. Povilas moterystę laikė Kristaus ir Bažnyčios santykių atšvaita (pl. Efez 5,22-23), jis vis dėlto norėjo, kad jo ganomieji būtų kaip jis pats (plg. 1 Kor 7,7), vadinasi, neapsunkinti kasdienos naštų, atitraukiančių žmogų nuo Viešpaties. Vakarų Bažnyčia todėl ir mėgino taip ugdyti kunigus, jog jie iš tikro būtų "be rūpesčio": nepasidalinę, neatsidedą pasaulio dalykam, susitelkę tik apie savą pašaukimą pašvęsti kitus ir pačius save. Nuosekliai tad Bažnyčia uždraudė kunigam ne tik vedybas, bet ir daugybę kitokių užsiėmimų, kurie įvelia kunigą į pasaulinius reikalus, jį išblaško, suskaldo jo jėgas ir apsunkina svetimais, su jo pašaukimu nieko bendro neturinčiais reikalais: prekybą (CIC, can. 142), mediciną (can. 139,2), advokatūrą (can. 139,3), atstovybę parlamente (can. 139,4), bet kokią vietą valstybinėje administracijoje (can. 139,2), medžioklę (can. 138), lošimą pinigais (can. 138) ir dar daugybę įvairių kitų smulkesnių pasaulinių pareigų bei pramogų. Vieni iš šių uždraus-

tų dalykų buvo, be abejo, saugomi stropiau, kiti atlaidžiau. Neretai popiežius ar vyskupas atleisdavo tą ar kitą kunigą nuo vieno ar kito drausto dalyko, ypač nuo atstovybės parlamente, kai po I pasaulinio karo kūrėsi naujos demokratijos. Todėl ir Lietuvos seime dalyvavo keletas kunigų; pora iš jų yra buvę net ministeriais. Stropiausiai betgi Bažnyčia budėjo celibato atveju. Ligi pop. Jono XXIII gauti kunigui leidimą vesti buvo nepaprastai sunku. Celibatas kaip teisinis nuostatas krikščionių sąmonėje buvo beveik išnykęs: čia jis įsitvirtino kaip svarbi ir nuo kunigystės neatskiriama pareiga, pažyminti kunigą savotiška šviesa ir teikianti jam savotiško kilnumo ir net sakrališkumo. Nuodėmės prieš celibatą buvo pačios Bažnyčios laikomos ne paprastais nusikaltimais prieš šeštąjį Dievo įsakymą, kaip pasauliečių atveju, bet šventvagyste (sacrilegium, can. 132), o tikinčiųjų akyse jos įgydavo ypatingo sunkumo. Celibatas kunigo gyvenime buvo virtęs tarsi akies lėlyte, kuri ypatingai buvo saugoma bei puoselėjama.

Bet ar tai sulaikė kunigus nuo supasaulėjimo ir pasidalinimo? Kas bent kiek yra susipažinęs su Vakarų Bažnyčios istorija, turės atsakyti neigiamai. Istorijos eigoje kunigija virto socialiniu luomu, įsitaisė žymiai geriau negu pasauliečiai, atsitvėrė nuo šiųjų kaip tik ana sakralinė siena, sukūrė savas bendrijas, įsigijo savų ūkių, dvarų, rūmų ir, užuot rūpinusis "Viešpaties dalykais", pradėjo rūpintis tarnais bei tarnaitėmis, javais bei gyvuliais, namais bei baldais, laisvalaikio leidimu pramogomis, gėrimais bei žaidimais. Neturime jokių įrodymų, kad celibatas būtų pastūmėjęs kunigus uoliau eiti jų kaip ganytojų pareigas, dažniau lankant ligonius, apleistuosius, kalinius, vargšus, našlaičius ir kitus Bažnyčios narius, į kuriuos Kristus kaip

tik visų pirma kreipėsi (plg. Mat 4,23-25; Luk 5,31-32). Tas pat yra ir su **asmeniniu kunigų šventumu**. Šv. Povilas, girdamas nevedybas, pastebėjo, kad jos "palengvina melstis Viešpačiui be kliūčių" (1 Kor 7,35). Peržiūrėję tačiau šventųjų sąrašą nuo to meto, kai celibatas buvo įvestas kaip visuotinis įsakymas (II Laterano Susirinkimo 1139 d.), rasime jame kunigų (išskyrus vienuolius, nes tai visai kita sritis) tik labai nedidutį procentą. Vadinasi, tai, ko buvo siekta, įvedant kunigam celibatą, buvo sukliudyta to paties celibato, nes vienišumas atveria žmogų ne tik Dievui, bet ir pasauliui, ir šis dažniausiai įkelia koją į vienišo žmogaus gyvenimą greičiau, negu Dievas. Kunigijos istorija patvirtina tai visu plotu. Ir lietuviškos kunigijos gyvensena ligi II pasaulinio karo nesudarė išimties.

Visa tai teikia 'pažangiajam' sąjūdžiui drąsos reikalauti atjungti kunigystę nuo celibato, leidžiant kunigauti ir vedusiem. Šis sąjūdis anaiptol neneigia celibato, prisiimto "dangaus karalystės dėlei". Jis tik reikalauja, kad jo prisiėmimas būtų visiškai laisvas, o ne susietas kaip įstatymas su kunigo šventimais bei pareigomis. Kitaip tariant, Bažnyčia turinti leisti tapti kunigu tiek tam, kuris veda, tiek tam, kuris neveda. Šalia vedusiųjų ir šeimas turinčiųjų kunigų galį būti ir nevedusiųjų. Tai turėtų būti apsisprendimo, o ne teisinio įpareigojimo dalykas.[14] Šio siūlymo ir net reikalavimo, kuris dabar visur yra gana aistringai svarstomas, pagrindas yra tas, kad esą mūsų laikai norį turėti kunigą ne kaip **liturgą** (kunigystė kaip šventimai), kiek kunigą kaip **sielovadį** (kunigystė kaip funkcija). Sielovadinis kunigystės pobūdis dabar yra taip stipriai pabrėžiamas, kad norima pašalinti visas kliūtis, kurios

šį pobūdį menkina ar net visiškai užtemdo. Celibatas esanti viena iš pačių didžiųjų šios rūšies kliūčių. Jis atitveriąs kunigą nuo pasauliškių tarsi kokia siena, padaręs jį pasauliškių gyvenimo nesuprantančiu, todėl negalinčiu jų tinkamai pamokyti ir jiem jų sunkenybėse padėti. Moterystė ir šeima esančios kunigui celibatininkui pažįstamos tik iš tolo. Tuo tarpu tai jos sudarančios pasauliškio gyvenimo būdą, apimantį beveik visas sritis ir todėl keliantį daugiausia problemų. Nesusivokdamas šeimos srityje, kunigas pradeda nesusivokti nė visose kitose (pav. auklėjime, mokyme, mokyklų sąrangoje, profesijoje, socialiniame aprūpinime ir t.t.), nes visos jos daugiau ar mažiau turinčios ryšio su šeima kaip šiosios išplėtimas bei pratęsimas. Visai kitaip būtų, jei kunigas būtų vedęs ir turėtų šeimos. Tada sielovadines savo pareigas jis galėtų atlikti žymiai geriau ir išmaniau, nes pajėgtų suprasti pasauliškių kaip šeimos žmonių rūpesčius, vargus, sankirčius ir todėl galėtų sėkmingiau jiem vadovauti. 'Pažangusis' sąjūdis vis labiau ima suprasti kunigą kaip tikinčiųjų bendruomenės seniūną (presbyteros), todėl ir nori, kad šis 'seniūnas' nebūtų atsiskyręs nuo savos bendruomenės, o gyventų bei veiktų kaip ir visi. Vedybos kaip tik ir įjungtų kunigą į bendruomenės gyvenimą taip, kad jo gyvensena nieku nesiskirtų nuo visų kitų gyvensenos. Moterystė ir šeima pastatytų į tą pačią plotmę, kurioje esti visi vedusieji.

Šie argumentai yra teisingi ir net įtikiną. Tačiau jie išleidžia iš akių aną, aukščiau minėtą, krikščioniškojo gyvenimo tragiką, glūdinčią sunaikinime kaip tik to, kas siekiama. Yra visiškai tiesa, kad vedybos įjungtų kunigą į tikinčiųjų bendruomenę taip, jog jo gyvensena nieku nesiskirtų nuo visų kitų. Tačiau kaip tik šis įjungimas bei ne-

išsiskyrimas ir sunaikintų tai, dėl ko reikalaujama leisti kunigam vesti, būtent: **kunigo galią būti sielovadžiu.** 'Pažangusis' sąjūdis, pabrėždamas sielovados pradą kunigo veikime, kažkodėl nepastebi, kad sielovadai reikia daugiau negu tik šventimų. Šventimų pakanka būti liturgu, vadinasi, teikti sakramentus. Bet jų nepakanka būti sielovadžiu, vadinasi, eiti į žmones, juos suprasti ir jiem padėti. Sielovadai šalia šventimų reikia dar aukštesnės **žmogiškosios** vertės, žadinančios pasitikėjimo tuose, kuriem norima vadovauti. Jei šitokio pasitikėjimo nėra, ir sielovada nėra galima. O pasitikėjimas čia dingsta arba bent silpsta, jei kunigas gyvena tokį pat gyvenimą kaip ir visi kiti, nes šis jo gyvenimas — kaip ir visų kitų — yra pažymėtas tomis pačiomis silpnybėmis ar net ydomis bei nuodėmėmis. Čia, kaip ir visur kitur, tinka mūsų žmonių posakis: "Aklas aklą netoli nuves". Kunigų vedybos betgi kaip tik ir padarytų jų gyvenimą, pažymėtą tais pačiais trūkumais kaip ir tų, kuriem jie nori vadovauti.

Štai kaip šv. Povilas apibūdina vedusį dvasiškį — vyskupą, bet tai tinka ir kiekvienam kitam dvasiškiui: "Vyskupas turi būti nepeiktinas, vienos moters vyras, blaivus, atsargus, rimtas, padorus, svetmylys, tinkąs mokyti, negirtuoklis, nemušeika, bet romus, nebarningas, geras savo namų viršininkas, laikąs vaikus klusnume ir visokioje skaistybėje. Nes jei kas nemoka valdyti savų namų, kaip jis rūpinsis Dievo Bažnyčia?" (1 Tim 3,2-5). Šiuose trumpuose žodžiuose yra suimti visi reikalavimai kunigui kaip sielovadžiui. Šv. Povilas čia kalba ne apie šventimų galią, bet kaip tik apie aną aukštesnę žmogiškąją vertę, be kurios sielovada arba rūpinimasis Dievo Bažnyčia yra neįmanoma. Tačiau kaipgi vedęs kunigas gali šios aukštes-

nės vertės pasiekti? Pirmoji šv. Povilo reikalavimų pusė — būti blaiviam, atsargiam, rimtam, susivaldančiam — yra daugiau asmeninio pobūdžio ir priklauso nuo paties dvasiškio pastangų. Tačiau antroji pusė — būti geru savų namų viršininku, išugdyti vaikus klusnius bei skaisčius — yra šeiminio pobūdžio ir priklauso nuo visos šeiminės bendruomenės: nuo žmonos ir vaikų, nuo aplinkos, nuo mokyklos, nuo laiko dvasios, kuria šeima kvėpuoja. Ši šeiminė aukštesnė vertė yra daugiašalis dalykas, kurį apsprendžia ne tik tėvas, bet ir eibė įvairių kitų veiksnių. Šiuo atžvilgiu kunigų šeimos nesiskirtų nuo visų kitų šeimų, net jeigu kunigai tėvai ir dėtų didelių pastangų, nes nei jų žmonos būtų šventosios, nei jų vaikai gimtų šventi, nei jie gyventų šventoje aplinkoje. Gerų kunigiškų šeimų, iškylančių žmogiškąja savo verte būtų tarp kunigų taip lygiai maža, kaip maža jų yra ir tarp pasauliškių.

Nuosekliai tad šv. Povilo keliamas priekaištas, "jei kas nemoka valdyti savų namų, kaip jis rūpinsis Dievo Bažnyčia?", būtų kartojamas nuolatos. O šis priekaištas,' daromas kunigo atžvilgiu, pakirstų visą jo sielovados darbą. Kunigas, kurio duktė valkiojasi su vyrais ar susilaukia pavainikio; kunigas, kurio sūnūs mokykloje yra padaužos, o laisvalaikiu dedasi į nenaudėlių bandas; kunigas, kurio žmona liežuvauja ir kelia vaidus kaimynystėje; kunigas, kurio žmona su juo persiskiria arba nuo jo pabėga su kitu, — šitoks kunigas gali būti liturgas, nes tam pašvęstas, bet jis negali būti sielovadis, nes neturi anos aukštesnės vertės, pagrindžiančios jo galią vadovauti kitų sielom. Net tokio kunigo pamokslai gali būti tik dogmatiniai, nes kiekvienas moralinis pamokymas bei pabarimas tuojau su-

keltų klausytojuose neigiamos atoveikos: "Pažiūrėk pats į save ir į savo namus!" Štai ko neįsisąmonina tie, kurie šiandien taip iškalbingai įtikinėja, esą vedybos suartintų kunigą su žmonėmis. Taip, jos iš tikro jį suartintų, bet kaip lygų su lygiais, o ne kaip sielovadį su vadovaujamaisiais. Užuot padariusios kunigą tikinčiųjų dvasios vadu, patarėju, guodėju, pagalbininku, vedybos padarytų jį tik sakramentų teikėju arba liturgu. Užuot išryškinusios vad. funkcinę kunigystę, vedybos tik pabrėžtų šventimų kunigystę, t.y. sakramentinį jos pobūdį, kurio šiandien taip nemėgsta 'pažangusis' sąjūdis. Užuot nuvedusios kunigą į žmones, vedybos uždarytų jį kaip tik zakristijoje. Nes manyti, kad kunigų šeimos būtų kažkokios šventos išimtys, reiškia sirgti iliuzijomis. Reikia tik stebėtis, kad šis kunigų vedybų atžvilgis lig šiol niekur nėra buvęs svarstomas, tarsi visiškai nebūtų Rytų Bažnyčios, kurios kunigai teikia šiam reikalui geros medžiagos. Juk niekur dvasiškiai (ne vienuoliai!) neturi tokio mažo pasitikėjimo, niekur jie nėra taip niekinami pačių tikinčiųjų ir todėl verčiami užsidaryti grynai sakramentinėje srityje, kaip Rytų Bažnyčioje.

Prie celibato kaip pavyzdžio stabtelėjome kiek ilgiau todėl, kad jis gana ryškiai atskleidžia aną vidinę kiekvienos bažnytinės srities nesėkmę pasaulyje. Juk tiek celibatas, tiek moterystė yra didžios religinės vertybės. Tačiau kai tik vienos kurios atsisakoma kitos naudai, šis atsisakymas išsivysto pasaulyje taip, jog susinaikina pats save: celibatas sunaikina nepasidalinimą bei rūpestį Viešpaties dalykais, pastūmėdamas žmogų savą vienatvę užpildyti kaip tik pasaulio dalykais; moterystė sunaikina aukštesnę žmogiškąją vertę, tą pagrindą sielovadai, kurios dėlei kunigai

turėtų vesti, kad tuo galėtų geriau prieiti prie tikinčiųjų. Užuot betgi prie jų arčiau priėję, jie tos pačios moterystės kaip tik yra nuo ganomųjų nutolinami. Tai, kaip jau minėta, viso krikščioniškojo gyvenimo tragika. Gera norėti mum visiem yra lengva, bet gera vykdyti yra be galo sunku (plg. Rom 7,18), nes mumyse "gyvenanti nuodėmė" (Rom 7,17) apkreipia žmogaus siekius dažnai priešinga linkme. Todėl visos pakaitos, kurios šios tragikos neregi arba jos nepaiso, pasiekia priešingų vaisių. Šiandien tiesiog nejauku stebėti, kaip lengvapėdiškai kalbama apie Bažnyčios atsinaujinimą po II Vatikano Susirinkimo, tarsi jau būtume įžengę į pačios tiesos kelią ir tarsi praėjusieji amžiai, dabar taip ujami, nebūtų atsinaujinimo skelbę bei vykdę ir į savo pastangų sėkmę tikėję. Tiek dabar taip niekinama Konstantino epocha, tiek Vakarų Bažnyčios virtimas valstybe Viduramžiais, tiek jėzuitų pradėtas priešinimasis protestantizmui, tiek I Vatikano Susirinkimas, tiek galop laikotarpis nuo Leono XIII ligi Pijaus XII buvo pergyvenami kaip Bažnyčios atsitiesimo bei atgimimo tarpsniai. Žiūrint tačiau atgal, visi jie mum atrodo buvę nesėkmingi ir net nelaimingi. Kodėl betgi turėtų būti kitaip su mūsų amžiumi, su mūsų sąjūdžiais ir su mūsomis atnaujinimo pastangomis? Jeigu anie visi tarpsniai klydinėjo, kodėl jau mes turėtume būti apsaugoti nuo paslydimų? Kad iš mūsų žygio kilusi "ateities Bažnyčia" bus kitokia negu seniau, aišku savaime. Tačiau kaip naivu būtų tikėti, kad ji būsianti geresnė! "Naujasis Testamentas nepažįsta jokios pažangos civilizacinio optimizmo prasme. Pagal jį pakaita dar nėra pataisa, ir naujybė dar nereiškia, kad tiesa jau jos pusėje".[15] Štai kas šiandien pamirštama ir štai kodėl taip nekritiškai iš vienos pusės laikomasi senybių, iš kitos — vaikomasi naujybių.

Tolimesniuose skyriuose tad ir mėginsime kaip tik kritiškai pasvarstyti tris dabartiniam Bažnyčios gyvenimui būdingus bruožus, būtent: Bažnyčios šiandienėjimą, jos demokratėjimą ir jos tautėjimą. Atrodo, kad šiais bruožais išsisemia Bažnyčios posūkis po II Vatikano Susirinkimo. Tačiau kaip tik šiuose bruožuose ir atsiskleidžia ana vidinė pačios Bažnyčios priešginybė pasauliui ir sykiu gili visų mūsų pastangų bei linkmių tragika, vedanti į nesėkmę ir net sudužimą.

ANTRAS SKYRIUS

BAŽNYČIOS ŠIANDIENĖJIMAS

Dabartinė bažnytinio gyvenimo linkmė prasidėjo pop. Jono XXIII kalba, kuria jis 1962 m. spalio 11 d. atidarė II Vatikano Susirinkimą. Šioje kalboje, kaip kun. V. Zakaras, apibūdindamas visuotinius Bažnyčios susirinkimus, teisingai pastebi, "labiausiai visiem įstrigo mintis, išreikšta vienu itališku žodžiu 'aggiornamento' ".[16] Šis žodis greitai virto tarptautiniu. Dar daugiau: jis virto "kalbiniu vežtuvu visų pakaitom palankių nuotaikų ir net savotišku mastu, skiriančiu priekin besiveržiančius entuziastus nuo tradicijon linkstančių skeptikų".[17] Jo prasmė yra ta, kad reikia "pilną, neapkarpytą ir neiškreiptą katalikiškąją doktriną" (III,30), kaip tai pabrėžė pop. Jonas XXIII minėtoje kalboje, nagrinėti bei aiškinti taip, "kaip reikalauja mūsų laikai" (III,31. Popiežius primygtinai įspėja, "kad Bažnyčia niekuomet nenusigręžtų nuo tiesos lobyno, gauto iš anks-

tesnių kartų" (III,30). Sykiu tačiau "ji privalo žvelgti į dabarties laikus, į susidariusias naujas gyvenimo sąlygas ir lytis bei į atsivėrusius naujus katalikiškojo apaštalavimo galimumus" (t.p.). Nuosekliai tad Jonas XXIII skiria tikėjimo turinį nuo jo išraiškos: "Juk kas kita yra mūsų tikėjimo **lobis** arba mūsų kilniosios doktrinos **tiesos**, o kas kita **būdas**, kuriuo jos išreiškiamos, nė kiek neiškreipiant jų prasmės ir minties" (III,31). Šį tad būdą, kurio ieškant, pasak popiežiaus, "reikės kantriai darbuotis, kol jis bus surastas" (t.p.), jis ir pavadino 'aggiornamento'.

Paprastai šis žodis verčiamas terminais 'pritaikymas' arba 'prisitaikymas'. Tačiau šie vertiniai tikros 'aggiornamento' prasmės neišreiškia. Jie net šią prasmę iškreipia, įtaigodami mintį, esą Bažnyčia vaikąsi pasaulio ir taikąsi prie jo, neatskleisdami kritinio jos nusistatymo pasaulio atžvilgiu, kas jau ir anoje Jono XXIII kalboje išėjo aikštėn (plg. III,14) ir ką vėliau kėlė pop. Paulius VI tiek tuojau po savo išrinkimo, tiek savo kalboje 1965 m. lapkričio 18 d. Susirinkimo metu.[18] Pasaulio vaikymasis bei taikymasis prie jo yra betgi Bažnyčiai svetimas tiek prieš Susirinkimą, tiek po jo. Laiminga užtat yra mūsų lietuviškoji kalba, kad ji mum leidžia susikurti naujadarą, tiksliai nusakantį 'aggiornamento' reikšmę, būtent: **šiandienėjimas**. Kaip iš žodžio 'kasdiena' esame pasidarę žodžių 'kasdienėti', 'kasdienėjimas', 'sukasdienėjimas', taip lygiai iš žodžio 'šiandiena' galime lengvai pasidaryti žodžių 'šiandienėti', 'šiandienėjimas', 'sušiandienėjimas'. Šių naujadarų prasmė yra: **virsti šiandieniniu**; gyventi ne vakardiena, ne rytdiena, bet šiandiena. Kas gyvena vakardiena, yra atsilikėlis; kas gyvena rytdiena, yra svajotojas. Bažnyčia neturinti būti nei atsilikėlė, t.y. neatskiriamai prisirišusi prie

praeities būdų; nei svajotoja, t.y. žvelgianti į tik vienam Dievui težinomą ateitį. Bažnyčia turinti būti **šiandieninė**, gyvenanti dabartinio žmogaus rūpesčiais, kalbanti jo kalba, mąstanti jo mąstysena. Tai kaip tik ir yra ana prasmė, kurią pop. Jonas XXIII norėjo įdėti į žodį 'aggiornamento', ir kurią visiškai tiksliai išreiškia lietuviškas naujadaras 'šiandienėjimas'.

Todėl tolimesniuose šios knygelės svarstymuose naudosime ne terminą 'prisitaikymas', bet 'šiandienėjimas' ir kalbėsime ne apie Bažnyčios prisitaikymą prie dabartinio laiko bei žmogaus, bet apie jos šiandienėjimą dabartinės istorijos sąlygose. Trumpai tariant, kalbėsime apie Bažnyčios tapimą šiandienine.

1. Šiandienėjimas kaip nuolatinė pastanga

Bažnyčios šiandienėjimas yra dabar pati didžiausia visų pastanga. Kaip šiandienėjimą būtų vykdinęs pop. Jonas XXIII, pats jį paskelbęs, nebesužinosime niekados: šiandienėjimo autoriaus mintis ir norai yra nutilę amžinai. Tačiau tie, kurie šiandienėjimą toliau vykdo, mėgina ištęsti jo apimtį labai plačiai: net ligi Evangelijos peraiškinimo, net ligi dogmų performulavimo, net ligi bažnytinės sąrangos pertvarkymo, net ligi sakramentų perprasminimo. Šių pastangų pagrindas yra tasai, kad dabartinis žmogus senosios išraiškos būdų bei ženklų nebesuprantąs ir nebepergyvenąs. "Šiandienos žmogus", sako K. Rahneris, "priima daugybę teologijos posakių kaip mitologinius dalykus ir todėl manosi negalįs į juos rimtai tikėti".[19] Reikią tad visa tai išreikšti šiandienine kalba taip, kad ji pasiektų dabartinio žmogaus protą krikščioniškajai tiesai suprasti ir uždegtų jo širdį šiai tiesai priimti. Šian-

dienis žmogus, girdėdamas teigiant, kad Jėzus yra žmogumi tapęs Dievas, taip lygiai atmeta šį teiginį, kaip ir mes, girdėdami, esą Dalai Lama yra Buddhos įsikūnijimas. Šį pavyzdį pateikia Rahneris ir kaltina teoligiją, esą tai ji padariusi, kad Apreiškimo turiniai dabarties žmogui virtę nejtikėtinais.[20] Tas pat yra ir su daugybe kitų Krikščionybės skelbiamų tiesų. Sakysime: žodis 'substancija' šiandieninėje chemijoje reiškia visai ką kita, negu seniau scholastinėje filosofijoje, į kurią dar ir dabar yra atsirėmusi teologija, o moderninė filosofija sąvokos 'substancija' iš viso nebepažįsta. Todėl reikią duonos bei vyno perkeitimą Mišių metu į Kristaus Kūną bei Kraują vadinti ne 'transsubstanciacija', kaip lig šiol buvo daroma, bet kaip kitaip: olandų teologai siūlo 'transsignifikaciją' arba 'transfinalizaciją', nors be ypatingų paaiškinimų nė vienas iš šių terminų net nė moderniausiam žmogui nėra suprantamas. Asmens sąvoka yra taip pat iš esmės pakitusi: maždaug nuo M. Schelerio laikų asmuo reiškia žmogaus veiksmų centrą (Aktzentrum) arba bendros prigimties suindividualinimą; net pats terminas 'asmuo' dabar yra vengiamas, keičiant jį žodžiu 'subjektyvybė'. Todėl reikią apie Šv. Trejybę kalbėti ne kaip apie tris asmenis vienoje prigimtyje, bet kaip kitaip: Rahneris siūlo, užuot sakius 'trys asmenys', sakyti 'trys subsistencijos būdai' (Subsistenzweisen), nors subsistencija moderniam žmogui, jos tinkamai nepaaiškinus, yra gal net nesuprantamesnė, negu asmuo. Pasikeitus pasaulėvaizdžiui, dangus ir pragaras, skaistykla ir pragarai (inferi) vietos prasme moderniam žmogui virto tik pasakomis arba tik vaikiškais prisiminimais. Todėl reikią tiesą, kalbamą tikėjimo išpažinime, Kristus "nužengė į pragarus (descendit ad inferos)", išreikšti kaip kitaip:

ekumeniniam tikėjimo išpažinimui, kuris tiktų visom konfesijom, siūloma šią tiesą išreikšti posakiu "nužengė į mirties gelmes", nors esmėje tai yra tik pakartojimas truputį anksčiau išpažintos tiesos "mirė ir buvo palaidotas (mortuus et sepultus est)", nes tikra mirtis (o Kristus juk tikrai mirė) neturi nei gelmių, nei paviršiaus. Tas pats modernaus žmogaus pasaulėvaizdis reikalaująs ir kitą tikėjimo tiesą "užžengė į dangų (ascendit in coelum)" pritaikyti šiandieniam jausmui: siūloma sakyti "grįžo pas Tėvą". Tai tik pavyzdžiai. Bet jų galima sutikti kiekviename žingsnyje. Visur dabar pilna pasiūlų sušiandieninti tikėjimo tiesas, išreiškiant jas taip, kad jos dabarties žmogui būtų ne tik suprantamos, bet ir priimtinos, vadinasi, ne tik suvokiamos, bet ir pergyvenamos, nes pergyvenimas bei vidinis patyrimas vaidinąs šio žmogaus buvime pagrindinį vaidmenį. Jo tad turinti paisyti ir teologija, perstatinėdama ne tik savo sąrangą, bet ir pačias sąvokas bei tiesas. Esama tiesų rango, todėl apie kai kurias antraeiles tiesas iš viso nereikią kalbėti, pvz. apie Kristaus gimimą iš Mergelės, apie Marijos vaidmenį išganyme, apie Eucharistijos garbinimą ir t.t. Nes šios tiesos esančios labiausiai nepriimtinos šiandienos žmogui. Geriausia tad esą jas nutylėti, jų neneigant, tačiau nė nepabrėžiant, kaip tai buvo daroma seniau.

Pastangos Bažnyčią šiandieninti jos visumoje yra dabar tokios aiškios, jog nėra reikalo daug apie jas kalbėti. Svarbiausia yra įžvelgti jų prasmę ir jų vietą Bažnyčioje apskritai. Tai betgi reikalauja turėti prieš akis keletą dalykų, kurių dabar kaip tik dažniausiai nepastebima.

Visų pirma reikia nepamiršti, kad **Bažnyčia visados yra buvusi šiandieninė.** Gal tik katakombų Bažnyčiai — ir

tai tik iš dalies — tinka šv. Povilo įspėjimas, kad "laikas yra trumpas", todėl turėtų tie, "kurie turi žmonas", gyventi taip, "lyg jų neturėtų; kurie verkia, kaip kad neverktų; kurie džiaugiasi, kaip kad nesidžiaugtų; kurie perka, lyg kad nieko neturėtų; nes šio pasaulio išvaizda praeina" (1 Kor 7,29-31). Greitos pasaulio pabaigos laukimo nuotaika padarė katakombų Bažnyčią rytdienine, vadinasi gyvenančia artimo Viešpaties atėjimo akivaizdoje. O šio atėjimo šviesoje, kuri, gal būt, jau rytoj "kaip žaibas" perskros visatą nuo rytų lig vakarų (plg. Mat 24,27), blanksta bet kokia šiandienos sritis: moterystė, vargas, džiaugsmas, turtas ir t.t. O vis dėlto net ir katakombų Bažnyčia visų šių dalykų anaiptol neneigė, kaip tai darė ano meto eretikai stoicizmo ir platonizmo įtakoje. Katakombų Bažnyčia pergyveno pasaulinius dalykus bei užsiėmimus tik kaip dužlius, kaip greitai praeinančius ir todėl skatino krikščionis neatsidėti jiem taip, tarsi nuo jų priklausytų žmogaus amžinasis likimas. Net ir pats šv. Povilas, įspūdingai išreiškęs aną įspėjimą, aiškiai peikia tuos, kurie "elgiasi netvarkingai, nieko nedirbdami", ir įsako jiem, "kad, ramiai dirbdami, valgytų savo duoną" (2 Tesal 3,11-12). Viršiniu savo gyvenimu katakombų Bažnyčia nieku nesiskyrė nuo visų kitų Romos piliečių. Kaip ankstybieji rašytojai apibūdina krikščionis, šie neneigė jokio pasaulinio užsiėmimo: mokėjo mokesčius, ėjo kariuomenėn, gyveno kartu su žydais bei graikais, nešiojo tokius pat drabužius, vedė moteris, gimdė vaikų, klausė įstatymų, visur jautėsi kaip savo tėvynėje, turėjo vergų, buvo teisėjais ir miestų pareigūnais.[21] Trumpai tariant, krikščionys jau ir pačiais pirmaisiais dviem šimtmečiais, vadinasi, persekiojimų metu, "gyveno pasaulyje, nors ir jautėsi esą ne iš pasaulio",

kaip tai gražiai apibūdina "Laiškas Diogenetui".[22] Ta pati priešingybė, apie kurią kalbėjome anksčiau, jau buvo sąmoningai pergyvenama pačių pirmųjų krikščionių jų santykiuose su pasauliu. Štai kodėl protestantų teologas O. Cullmannas ir sako, kad "pirminei Krikščionybei buvo svetimas tiek asketinis pasaulio neigimas, tiek naivus džiaugimasis kultūra".[23] Ši Krikščionybė tik "savo vilčių", kaip pastebi šv. Justinas, "nerėmė dabartimi".[24]

Palikusi katakombas ir gavusi teisės būti Romos valstybėje lygiom su stabmeldybe (313 m.), Bažnyčia sušiandienėjo labai greitai ir tai visu plotu, ypač tada, kai imperatorius Teodozijus ją padarė valstybine religija (380 m.), tuo iškeldamas ją aukščiau už stabmeldybę: vyskupai tapo teisėjais, dvarų savininkais, laikė vergų (net ligi 6 šimt.), ginčijosi bei kovojo tarp savęs, taip kad jau imperatorius Konstantinas turėjo juos sudrausti (plg. jo laišką Tiro susirinkimo vyskupam). Konstantino sūnus Konstancijus mirties bausme uždraudė stabmeldiškas aukas (353 m.). Teodozijus uždraudė atkristi nuo Krikščionybės (381 m.): atkritėliai prarasdavo visas savo visuomenines teises, nepaisant jų rango. Po 10 metų (391 m.) buvo uždrausta apskritai lankyti stabmeldiškas šventoves. Trumpai tariant, ketvirtojo šimtmečio pabaigoje Krikščionybė Romos imperijoje užėmė lygiai tokią pat vietą, kokią dar prieš 100 metų turėjo stabmeldybė — su visomis valstybinės religijos teisėmis, privilegijomis ir pareigomis.

Ypač įdomus yra šiame šiandienėjimo vyksme popiežiaus vaidmuo. Kol Konstantinas gyveno Romoje, tol popiežius jam buvo tik Romos vyskupas, kaip ir visi kiti atskirų miestų vyskupai. Jis pats save laikė 'pontifex maximus', o Bažnyčios buvo laikomas 'vyskupu užsienio rei-

kalam — episkopos tou ektos', vadinasi Bažnyčios viršinės sąrangos valdovu. Šiuo titulu jis sušaukė Nicejos susirinkimą (325 m.), nors ir buvo stabmeldis (Konstantinas priėmė Krikštą tik mirdamas 337 m.), ir jam pirmininkavo. Tačiau kai Konstantinas Romą paliko ir mažą Bizantijos miestelį Bosforo pakrantėje išvystė į antrąją savo sostinę — Konstantinopolį arba Naująją Romą, senojoje Romoje netrukus atsirado politinė tuštuma, nes vakarinė imperijos dalis sugniužo, tautų kilnojimosi spaudžiama (476 m.). Tada kaip tik ir iškilo popiežius — ne tik kaip religinė Bažnyčios galva, bet ir kaip vienintelė moralinė bei socialinė jėga Vakaruose. Štai kaip protestantų Bažnyčios istorikas E. Benzas vaizduoja popiežiaus moralinės jėgos augimą Romoje: "Išsikėlus imperatoriui ir svarbiausiem vyriausybės bei administracijos valdininkam iš Romos į Konstantinopolį, pasiliko Romos vyskupas kaip vienintelis ir aukščiausias autoritetas. Romos ir visų Vakarų išsivystymui sprendžiamosios reikšmės turėjo kaip tik tai, kad germanų kilčių brovimosi metu vakarinei Romos imperijos daliai atstovavo Romos vyskupo autoritetas. Dviejų šimtų metų eigoje, kai vakarinų gotų tautelės Romos imperijos vakarinėje dalyje įsteigė savą valstybę ir apvaldė Italiją, šiaurinę Balkanų dalį, Galiją, Ispaniją ir Šiaurės Afriką, Romos vyskupo moralinė galia išaugo nepaprastai stipriai. Popiežija tapo galinga politinėje tuštumoje..., nes joje Romos Bažnyčia sudarė vienintelę veiklią instituciją, pasilikusią dar iš Konstantino laikų... Romos Bažnyčiai ir jos vyskupui teko šiuo politinės tuštumos metu didžiulis uždavinys būti dvasinės ir dorinės tvarkos veiksniu".[25] Pati tad istorija pakreipė Vakarų Bažnyčią imtis pasaulinių uždavinių ir tuo pačiu juos spręsti pagal ano laiko reikala-

vimus bei būdus. Dingus imperatoriui kaip 'vyskupui užsienio reikalam', šie reikalai savaime perėjo į popiežiaus rankas. Išnykus valstybiniam 'pontifex maximus', iškilo bažnytinis Pontifex Maximus, kuris tačiau apėmė ne tik religinę, bet ir politinę sritį ir savaime išsivystė į valstybinį suverenį, ypač kai 8 šimt. įsisteigė bažnytinė valstybė. Pridėkime prie šio politinio šiandienėjimo kultūrinį šiandienėjimą, vykdomą ypač benediktinų vienuolijos (žemės dirbimas, mokyklų steigimas, našlaičių bei vargšų globa, rankraščių perrašinėjimas), ir gausime šiandienėjimo vaizdą ankstyvaisiais viduriniais amžiais.

Ir taip buvo visą laiką. Prisiminkime tik aristotelinės filosofijos, atėjusios iš Bizantijos per arabus, pergalę rungtynėse su vyravusiu platonizmu; gotinio stiliaus įsigalėjimą romaninio stiliaus sąskaita; kryžiaus karus; milžinišką kultūrinę bei ekonominę vienuolijų veiklą; popiežių kovas su imperatorium ir karaliais; įvairių partijų bei luomų rungtynes bažnytiniame vidaus gyvenime; vyskupų sulyginimą su kunigaikščiais ir kitais kilmingaisiais; senovinės kultūros puoselėjimą bažnytiniame prieglobstyje; renesanso stiliaus išugdymą; kovą su protestantizmu; naujo ordino (jėzuitų) veiklą kultūrinėje ir diplomatinėje srityje; baroko bei rokoko stilių išplitimą; Apšvietos lyčių prisiėmimą visu gyvensenos plotu; Kanto filosofijos įėjimą į teologines mokyklas; socialinių organizacijų ugdymą pop. Leono XIII mintimi; kat. akcijos sukūrimą pop. Pijaus XI pastangomis; taikos idėjos skleidimą, pradedant pop. Benediktu XV; Krikščionybės plėtimą, einantį kartu su kitų žemynų atradimu, užkariavimu bei pajungimu Europai, — vis tai tik keletas iš istorijos išpešiotų pavyzdžių, kurie tačiau rodo, kad niekados nėra buvę tokio tarpsnio, kuriame Bažnyčia ne-

būtų buvusi šiandieninė savo meto būdu. Kai visuomenė buvo feodalinė, ir Bažnyčia buvo feodalinė; kai visuomenė virto kapitalistine, ir Bažnyčia apsisupo kapitalistinėmis lytimis; kai visuomenė demokratėja, demokratėja ir Bažnyčia; kai visuomenė buvo barbariška, barbariška buvo ir Bažnyčia (plg. 8-9 šimt.); kai visuomenė buvo suskilusi, suskilusi buvo ir Bažnyčia (plg. Vakarų schizmos laikotarpį 14-15 šimt.); kai visuomenė kultūriškai buvo smukusi, smukusi buvo ir Bažnyčia (plg. 18 šimt.). Garsusis 'aggiornamento' nėra tad toks jaunas, kaip iš sykio atrodo. Bažnyčia visados stengėsi eiti koja kojon su gyvenimu ir net jam vadovauti. Rytų Bažnyčia, sakysime, nesušaukė nė vieno visuotinio susirinkimo nuo 8 šimt. pabaigos: jai vad. 'normatyvinis tarpsnis' esą baigtas.[26] Tuo tarpu Vakarų Bažnyčioje šis tarpsnis trunka visą laiką, todėl ir visuotinių susirinkimų eilė nesiliauja: nuo pastarojo susirinkimo Nicejoje (787) ligi praėjusiojo Vatikane (1962-65) yra buvę Vakaruose net 13 visuotinių susirinkimų,[27] kurie visi buvo sušaukti spręsti laiko klausimam ir atsiliepti į laiko dvasią. Bažnyčios šiandienėjimas nėra mūsų išrastas bei vykdomas. Tai nuolatinė Bažnyčios pastanga ir nuolatinis vyksmas jos istorijoje.

Ir kitaip nė būti negali! Bažnyčia juk būna pasaulyje, todėl savo išvaizda ji yra tokia, koks yra ir pasaulis. Dieviškasis Apreiškimas, kuriuo Bažnyčia remiasi, yra duotas žmonijai jai prieinamomis lytimis, vadinasi, jos pačios sukurtais pavidalais, nes kitaip žmogus negalėtų Apreiškimo tiesų bei nuostatų nei suprasti, nei vykdyti. Jau pats Dievo žodis kaip pagrindinė Apreiškimo lytis yra apvilktas žmogiškuoju žodžiu. Sekminių stebuklas, kai šv. Petras kalbėjo Jeruzalės miniom apie prisikėlusį Jėzų galile-

jiečių tarme (plg. Apd 2,7), o "partai, medai, elamiečiai, Mezopotamijos, Judejos ir Kapodokijos, Ponto ir Azijos, Prigijos ir Pampilijos... gyventojai" (Apd 2,9-10) jį girdėjo "savo gimtąja kalba" (2,8), yra nurodymas, koks santykis glūdi tarp Apreiškimo ir kultūros arba tarp religijos ir kultūros apskritai, būtent: kultūra sudaro atramą arba, kaip St. Šalkauskis sakydavo, "medžiagą religijos rūmam".[28] Savų išraiškos būdų bei lyčių religija neturi. Iš kur gi ji galėtų jų pasiimti? Ji jų gauna visuomet tik iš kultūros, vadinasi, iš žmogiškosios kūrybos. Todėl religijos išraiškos būdai bei priemonės visados yra "iš pasaulio", ir yra toki, kokių esama to meto pasaulyje. Religija niekados negali pralenkti kultūros išsivystymo. Ji gali šį išsivystymą įtaigoti, gali jį skatinti ar stabdyti, bet ji negali užbėgti jam už akių.

Štai kodėl religija — kartu ir Krikščionybė — visados yra tokia, kokia yra kultūra su visomis savo sritimis: filosofija, mokslu, menu, visuomenine santvarka, dorine nuotaika bei papročiais ir t.t. Kitaip tariant, ji visados yra **šiandieninė**. Bet koks atitrūkimas nuo kultūros išsivystymo tuojau padarytų religiją nebesuprantamą bei nebeįvykdomą, o Bažnyčią paverstų kažkokia archeologine liekana. Bažnyčios šiandienėjimas yra amžinas vyksmas. Kintant pasauliui, kinta ir Bažnyčia. Prisirišti prie to, kas praėję, reiškia nesuprasti Bažnyčios ir pasaulio arba religijos ir kultūros santykių. Juk gyventi vakardiena reiškia gyventi tuo, kuo pasaulis nebėra. O vakardienos Bažnyčia nebėra visuotinė Bažnyčia, nes ji neapima šiandienos. Užtat kisti kartu su pasauliu yra nuolatinis Bažnyčios uždavinys ir būtina jos pastanga. Apsivilkti kiekvieną kartą vis naujomis iš pasaulio pasiimtomis kultūros lytimis reiškia vis

iš naujo atskleisti dieviškąjį Apreiškimo turinį naujom kartom. Čia tad ir glūdi ano, mūsų dienomis nuolat kartojamo seno posakio prasmė, esą Bažnyčia turinti būti nuolatos reformuojama: "Ecclesia est seper reformanda". Tai savaime suprantamas, Bažnyčiai prigimtas ir būtinas dalykas. Kokių ypatingesnių ginčų ar abejonių šiuo atžvilgiu vargu ar gali būti.

2. Šiandienėjimas kaip nuolatinė nesėkmė

Ir vis dėlto kokia gilia nesėkme ir net tragika yra pažymėtas šis šiandienėjimas! Jau pats jo vykdymas yra nepaprastai keblus. Dabartiniai šiandienėjimo užsidegėliai nepastebi, kad **nėra vienos pasauliui ir tuo pačiu Bažnyčiai šiandienos.** Šiandiena nėra kalendorinė sąvoka. Ji reiškia ne gyvenimą tam tikru kalendoriaus rodomu metu (pav. 1970 m. ar 20 šimt.), bet gyvenimą man savoje aplinkoje ir man sava dvasia. Aš esu šiandieninis ne tuo, kad esu gimęs 20 šimtmetyje, bet tuo, kad mano meto istorija yra sykiu ir mano paties istorija. Jei ši istorija nėra mano istorija, jei mano gyvenamoji aplinka nėra mano aplinka, jei šio laiko ir šios aplinkos vyraujanti dvasia nėra mano dvasia, aš nesu šiai istorijai, šiai aplinkai ir šiai dvasiai (ir atvirkščiai!) šiandieninis. Jų visų šiandiena nėra mano šiandiena, nes aš turiu **kitą** šiandieną, negu jos. Kalendorinė šiandiena yra grynai formalinė, be turinio ir todėl nieko nesakanti. Visi žemynai dabar turi tą patį kalendorių ir todėl gyvena ana formaline šiandiena. Tačiau argi **turininė** šiandiena afrikiečio, europiečio ir amerikiečio yra ta pati? Ar ta pati šiandiena yra didmiesčio gyventojo, dirbančio anglių kasykloje, ir kaimo gyventojo, dirbančio žemę? Ar ta pati šiandiena yra komunisto ir krikš-

čionies, gyvenančių toje pačioje šalyje, tuo pačiu laiku ir dirbančių net toje pačioje įmonėje? Ar ta pati šiandiena yra lietuvių, pasilikusių savame krašte, ir lietuvių, išsisklaidžiusių po visus žemynus? Ar ta pati šiandiena yra lietuvių ir vokiečių, lietuvių ir italų, lietuvių ir anglų, lietuvių ir amerikiečių, priglaudusių mus, tremtinius, savo žemėje? Atsakymas į visus šiuos klausimus yra aiškiai neigiamas: kiekviena iš šių žmonių grupių turi kitokią šiandieną.

Kas tad yra Bažnyčios šiandienėjimas šio įvairumo akivaizdoje? — Ir štai, čia vėl iškyla ana aukščiau minėta priešingybė. Kadangi nėra vienos visiem šiandienos, todėl ir Bažnyčios šiandienėjimas yra galimas tik arba kaip įvairiopas dabartinių kultūros lyčių prisiėmimas pagal atskiras šiandienas arba kaip vienodas vienos kurios šiandienos primetimas visiem žmonėm ir tuo pačiu jų šiandienų nuslėgimas. Šiandienėti įvairiopai Bažnyčiai yra be galo sunku ir pavojinga, jei ji nori išlaikyti visuotinį savo pobūdį. Tai aiškiai matysime kiek vėliau, kalbėdami apie Bažnyčios tautėjimą, kuris esmėje ir reiškia šiandienėjimą pagal atskiras tautas. Šiandienėti vienodai yra žymiai lengviau. Tačiau tai reiškia susikirsti su visais tais žmonėmis, kuriem Bažnyčios pasirinkta viena kuri šiandiena yra svetima. Jei ši svetima šiandiena padaroma oficialia, ji nuslegia atskirų grupių savas šiandienas ir tuo pačiu daugiau ar mažiau atstumia žmones nuo Bažnyčios. Štai ko nepastebi šiandienėjimo šalininkai, kurie renkasi specifinę Vakarų Europos dalies (vokišką - prancūziską - olandišką) pramoninę-miestinę kasdieną, laiko ją dabarties istorija ir mano, esą visi šioje istorijoe dalyvauja ir visiem ji yra sava. Anaiptol! Kodėl, sakysime, visi turi permąstyti savo

tikėjimą pagal teologų būrelio atstovaujamą transcendentalinę filosofiją (šv. Tomo transcendentalijų ir Kanto apriorinių kategorijų derinys), jei ši filosofija yra svetima ištisų tautų ir net žemynų krikščionim? Kodėl genialių muzikų religiniai veikalai (mišios, himnai, psalmės) turi būti pakeisti triukšmingomis ir estetiniu atžvilgiu dažnai menkavertėmis vakarietiškai-amerikietiškomis kompozicijomis, jeigu jos daugeliui kelia tik erzelio sieloje? Kodėl Mišių auka kaip sudabartinimas Kristaus Aukos nekruvinu būdu, vadinasi, kaip nužengimas amžinosios Jo Aukos "už mus Dievo akivaizdoje" (Žyd. 9,24) ant altoriaus turi būti atliekamas tarsi koks pareiginis užsiėmimas, suprastintas ligi kasdienybės, jeigu daugeliui, labai daugeliui ši kasdienybė jau ir taip yra pasidariusi grasi, ir jie norėtų Viešpaties Namuose kaip tik išsivilkti iš jos ir pabuvoti bent valandėlę tikra prasme šventovėje? —Šie klausimai nėra dabartinių bažnytinių pakaitų kritika. Ne! Jie yra tik pavyzdžiai, kaip viena šiandiena atsidaužia į kitą šiandieną ir sulaukia priešingų vaisių, negu tikėtasi. Juk šiandienėjimas dabar yra aistringai vykdomas kaip tik todėl, kad priartintų Bažnyčią prie žmogaus. Bet jei šio žmogaus šiandiena nesutampa su jam siūloma arba net iš aukšto primetama šiandiena tai toks šiandienėjimas Bažnyčią nuo žmogaus kaip tik nutolina, užuot ją prie jo priartinęs. Angliakasiam giedoti suplikacijų pakeistą posmą "mus nuo dujų sprogimo apsaugoti teikis, meldžiame Tave, Viešpatie" iš tikro yra šiandienėjimas, nes kilęs iš jiem savos šiandienos, kaimiečiam gi šitoks posmas yra grynas nesusipratimas, nes jiem ir dabar šiandieninis yra posmas "žemei vaisių duoti ir išlaikyti teikis, meldžiame Tave, Viešpatie". Šiandiena, kaip sakyta, yra nekalendorinė, todėl ji

ir nesensta su kalendoriumi. Ji yra žmogaus gyvensena, todėl ir Bažnyčios šiandienėjimas turi kilti iš šios gyvensenos, o ne iš kalendorinio laiko. Dabartiniame šiandienėjimo vyksme viso to yra kaip tik per maža paisoma.

Antras dalykas, kuris šiandienėjimą padaro labai lygstamą ir todėl lydimą nuolatinės nesėkmės, yra tas, kad ne viskas yra galima Bažnyčioje sušiandieninti. Garsioje savo knygoje "Katalikybės esmė" vokiečių teologas K. Adamas pabrėžia, kad "Katalikybės negalima tapatinti su pirmine Krikščionybe ir net nė su Kristaus Evangelija, kaip išaugusio ąžuolo negalima tapatinti su maža gile".[29] Katalikybė auga ir išsivysto, siurbdama į save ir keisdama pagal save įvairius savos aplinkos pradus. Iš kitos tačiau pusės Adamas irgi pabrėžia, kad "Katalikybė laiko brangiausia savimone tai, jog ji visados yra ta pati, vakar ir šiandien, kad jos esmė buvo užbaigta bei regimai duota jau tada, kai ji pradėjo savo žygį į pasaulį" (p. 12). Kitaip tariant, Bažnyčia auga bei išsivysto ir kartu visados lieka ta pati; ji yra kintanti ir sykiu amžinai pastovi. Bažnyčia, kaip jau nekartą minėta, yra Kristus, pasiliekąs su mumis "visas dienas ligi pasaulio pabaigos" (Mat 28,20). Kiek ji yra Kristus, ji yra visados ta pati ir savo esmėje užbaigta, nes ir Kristus yra amžinai tas pat. Kiek ji yra tačiau Kristus pasiliekąs su mumis pasaulyje, vadinasi, jo istorijoje, tiek ji yra auganti bei išsivystanti. Tai irgi priešingybė, kylanti iš pačios Bažnyčios prigimties ir todėl turinti reikšmės visam jos gyvenimui; iš vienos pusės jos gyvenimas yra palenktas laikui, iš kitos — jis yra viršum laiko; iš vienos pusės jis gali ir net turi būti nuolatos kaitomas, iš kitos — jis nesiduoda kaitomas.

Tai apsprendžia ir Bažnyčios šiandienėjimą. Kiek Baž-

nyčia yra auganti bei išsivystanti, tiek ji yra visados šiandieninė, vadinasi, prisiimanti šiandienos kultūrines lytis bei pavidalus. Kiek betgi Bažnyčios esmė yra užbaigta, tiek ji yra antlaikinė ir tiek jos šiandienėjimas yra neįmanomas. Kitaip tariant, Bažnyčios šiandienėjimas yra galimas tik tam tikru atžvilgiu ir tik tam tikrose srityse. O šis atžvilgis ir šios sritys glūdi kaip tik ten, kur neliečiama anos jau užbaigtos Bažnyčios esmės arba ano visados to paties — šiandien, vakar ir rytoj — Kristaus. Susidūręs su užbaigta Bažnyčios esme, šiandienėjimas turi liautis, nes ši esmė yra antlaikinė ir ta pati visokiom šiandienom, vis tiek ar jos būtų erdvinės ar laikinės. Štai kodėl ir pop. Jonas XXIII, reikalaudamas, kad Bažnyčios sielovada sušiandienėtų, kartu primygtinai taip pat reikalauja, jog šis sušiandienėjimas nenugręžtų tikinčiųjų "nuo tiesos lobyno, gauto iš ankstesnių kartų", pateiktų "pilną, neapkarpytą ir neiškreiptą katalikišką doktriną ir kad šios doktrinos tiesos būtų aiškinamos "nė kiek neiškreipiant jų prasmės ir minties".[30] Šio reikalavimo pagrindas yra tas, kad Krikščionybė yra atremta ne į kokią nors — tegu ir labai kilnią — idėją, bet į tikrovinį įvykį, būtent Logos tapimą žmogumi: Jo gimimą iš Mergelės, Jo mirtį, prisikėlimą ir dangun įžengimą. Evangelija skelbia šį didžiulį įvykį su visais jo veiksmais visam pasauliui ir visą laiką. Skelbimo būdas visados yra ir turi būti šiandieninis. Skelbimo esmė betgi visados yra ir turi būti ta pati, vadinasi, išreiškianti įvykį, tikrovę, veiksmą, o ne paverčianti visa tai kokia nors pamokančia idėja ar palyginimu. Jeigu skelbimo būdas taip sušiandienėja, jog jis Krikščionybę kaip įvykį bei tikrovę pakeičia idėja bei palyginimu, toks sušiandienėjimas yra nebe kitoks skelbimo būdas, bet kitoks turinys, neigiąs tikrąjį Krikščionybės turinį.

Šitokio šiandienėjimo, iškreipiančio ir net paneigiančio Krikščionybės įvykių bei veiksmų prasmę, dabar esama labai daug. Pasaulio sukūrimas iš nebūties, pirmapradė nuodėmė, Apreiškimo istoriškumas, Jėzaus pradėjimas iš šv. Dvasios, Jo stebuklai, Jo prisikėlimas, Jo buvimas Eucharistijoje, Marijos nekaltybė, jos dangun paėmimas, angelai, piktosios dvasios, asmeninis nemirtingumas — visa tai dabar nesykį taip sušiandieninama, jog šios tiesos nebetenka įvykio ar tikrovės pobūdžio, virsdamos tik nurodymais į tą ar kitą religinę idėją (Dievo visagalybę, pasitikėjimą Dievu, tarpusavę meilę, blogio visuotinumą ir t.t.). Paprastai tokį ribas peržengiantį krikščioniškųjų tiesų šiandieninimą mėginama teisinti tuo, esą modernus žmogus negalįs tikėti į tokius dalykus, kaip pradėjimas iš Šv. Dvasios, gimimas iš Mergelės, prisikėlimas įvykių prasme; todėl šiom tiesom ir nuvelkamas įvykio pobūdis, paliekant jom tik bendrą idėją kaip nurodymą arba pamokymą. Tačiau čia pamirštama, kad į tokius dalykus nenorėjo tikėti nė senovės žmonės. Argi ne graikai Atėnų areopage sakė šv. Povilui, jie paklausysią jo "kitą kartą", kai jis pradėjo jiem kalbėti "apie mirusiųjų prisikėlimą" (Apd 17,32)? Argi ne romėnas Festas sušuko tam pačiam Povilui: "Povilai, tu eini iš proto! Didelis mokslas veda tave į beprotystę", kai Povilas jam aiškino, esą jau Mozė ir pranašai skelbę, kad Kristus "prisikelsiąs iš numirusiųjų" (Apd 26,22-24)? Argi ne Athenagoras, vienas iš pirmųjų Krikščionybės apologetų, turėjo rašyti ištisą studiją "Apie mirusiųjų prisikėlimą" (apie vidurį 2 šimt.), pastebėdamas, kad esą žmonių, kurių "vieni numoja ranka į šių dalykų tiesą, kiti ją iškraipo pagal savo galvą"? [31] Krikščioniškasis tikėjimas visais laikais ir visiem žmonėm yra buvęs lygiai sunkus. Tačiau ano meto apologetai nė nesvajo-

jo paversti Krikščionybės įvykių bendrinėmis idėjomis, kad palengvintų žmonėm juos tikėti. Jie išreiškė juos, tiesa, savo meto kalba, tačiau taip, jog žmonės — tiek graikai, tiek romėnai — aiškiai suprato, kad čia kalbama ne apie kokią nors idėją bei prasmenį, bet apie **tikrą** įvykį ar **tikrą** veiksmą. Jie žinojo, kad tik **šitoks** šiandieninimas yra pateisinamas ir kad tik **šitaip** skelbiama Evangelija verčia žmogų apsispręsti: tikėti ar netikėti. Nes idėja jokio apsisprendimo nereikalauja. Jei Kristus prisikėlė ta prasme, kad "jo reikalas" nežlugo, o buvo Jo mokinių ir toliau palaikomas bei platinamas, tai šią idėją priimti gali kiekvienas stabmeldys, pažįstąs Vakarų Europos istoriją. Bet kad Kristus prisikėlė **kaip asmuo**, vadinasi, tapo gyvas, buvęs miręs; kad Jis apaštalam rodėsi, su jais kalbėjosi, su jais valgė, rodė savo žaizdas ir juos įtikinėjo, nesąs kažkokia dvasia, o tas pats tikras jų Mokytojas, — tai į šį įvykį jau reikia **tikėti** giliausia šio žodžio prasme. Ir į šį įvykį nenorėjo tikėti nei graikai, nei romėnai, o ne tik mūsų dienų modernus žmogus. Į jį nenorėjo tikėti net nė šv. Tomas, vienas iš Kristaus apaštalų. Krikščionybės tiesos nėra žodinės formulės, reiškiančios bendras idėjas, bet tikrovinių įvykių bei veiksmų skelbimas. Šis skelbimas gali būti žodiškai įvairus, tačiau jis niekad neprivalo virsti tokiu, jog pražudytų įvykio, veiksmo ar tikrovės prasmę. Čia tad ir yra šiandienėjimo riba, kuri dabar ne sykį peržengiama, tuo sunaikinant ir patį šiandienėjimą.

Šiandienėjimo nesėkmė neišsisemia tik kebliu jo vykdymu ar neteisėtu ribos peržengimu. Ji siekia daug giliau ir paliečia jau pačią jo esmę. Šiandienėjimas yra, kaip sakyta, tik todėl įmanomas, kad Bažnyčia prisiima tam tikro meto ar tam tikros erdvės kultūrinių pavida-

lų ir jais apvelka savo gyvenimo sritis: mokslą, mokymą, dorovę, kultą. Visi šie pavidalai yra "iš pasaulio", nes savų, jai Viešpaties duotų Bažnyčia neturi. Betgi visas pasaulis yra pikto persunktas (plg. 1 Jon 5,19). Tuo pačiu šio pikto persunktos yra ir visos tos lytys, kuriomis Bažnyčia išreiškia savą turinį. Tiesa, mes tikime "šventą... Bažnyčią" ir tai išpažįstame neabejodami. Tačiau šis šventumas tinka Bažnyčiai tik kaip Kristaus Kūnui, bet ne Bažnyčiai kaip regimai istoriškai-sociologinei bendruomenei. Bažnyčia yra šventa anoje atbaigtoje savo esmėje, nes ji yra ne kas kita kaip pats Kristus. Bet ji nėra šventa savo apraiškose, kurios visos yra paimtos iš pasaulio. Savo apraiškose Bažnyčia ne sykį yra klaidinga savo pažiūromis (plg. helenistines ir viduramžiškas pažiūras į moterį, į kūną, į gamtinio pasaulio sąrangą ir t.t.), nes šias pažiūras ji yra pasiėmusi iš pasaulio šiandienėjime vyksmu. Ji yra ne sykį neteisinga savo elgesyje (plg. vergijos palaikymas ilgus amžius ir po to, kai šv. Povilas paskelbė, jog Bažnyčioje nėra nei vergo, nei laisvojo; vergų gaudymo ir jų pardavinėjimo pateisinimas 17 šimt.; simonijos nelemtas paprotys; vyskupų virtimas kunigaikščiais ir jų gyvensena pagal šį luomą; misijų susipynimas su politiniu kolonializmu ir t.t.), nes šį elgesį ji taip pat yra pasiėmusi iš pasaulio, manydama tuo tapsianti šiandienine. Ji galop ne sykį yra be skonio ir be grožio savo kulte (plg. kareivių 'muštras' šv. Petro bazilikoje popiežiaus Mišių metu dar net Pijaus IX laikais; visokių žemos kasdienybės rakandų kaip kulto dalykų vartojimas viduramžiais; operetinės muzikos įsigalėjimas pamaldų metu 18-19 šimt.; menkaverčių statulų bei paveikslų gausa net ligi mūsų dienų; džiazo muzika ir visoks vaipymasis dabartyje

ir t.t.), nes visas šis šunmenis taip pat yra pasiimtas iš pasaulio, mėginant sušiandienėti estetinėje srityje. Šiandienėjimo vyksmu Bažnyčia tampa dabartine, vadinasi tokia, koks dabar yra ir pasaulis. Bet pasaulis visados yra pilnas blogio. Šiandienėjimo vyksmu šis pasaulyje esantis blogis kaip tik ir įsibrauna į Bažnyčią, nepaliesdamas, tiesa, jos šventos esmės, bet sugadindamas šios esmės apraiškas.

Tragiška čia yra tai, kad Bažnyčiai vargu ar įmanoma iš anksto pastebėti, kurios kultūrinės pasaulio lytys yra klaidingos, neteisingos, negražios. Kadangi šios lytys tuo ar kitu metu, toje ar kitoje erdvėje yra vyraujančios, tai jas Bažnyčia, norėdama būti šiandieninė, ir prisiima, nes kitaip ji negalėtų eiti "į visą pasaulį". Argi galima būtų iš Bažnyčios reikalauti, kad ji nebūtų prisiėmusi Ptolomejaus pasaulėvaizdžio ir nebūtų žemės padariusi visatos centru, jei visas ano meto gamtamokslis ją tokiu centru laikė? Argi galima būtų iš Bažnyčios reikalauti, kad ji būtų sukilusi prieš vergiją kaip socialinę sistemą, jei visuose kraštuose ši sistema buvo virtusi visuomeninės tvarkos pagrindu? Argi galima iš Bažnyčios reikalauti, kad ji būtų atmetusi lengvą 18 šimt. muziką, jei visas estetinis ano meto gyvenimas buvo persunktas idile bei sentimentalumu? Bažnyčia negali pralenkti savo laiko, nes religija, kaip minėta, negali pralenkti kultūros. Tik po ilgesnio tarpsnio, kai pasaulyje susikuria naujų kultūrinių pavidalų, Bažnyčia suvokia, kas jos prisiimtose lytyse yra bloga, ir pradeda taisytis, nes tik tada ji gali palyginti savo dabartį su praeitimi ir paregėti, ar jos turinio išraiškos yra vertingos.

Tačiau ir vėl: kas gali iš anksto pasakyti, kad senos

ir menkavertės bažnytinės lytys yra pakeičiamos vertingesnėmis? Jos yra pakeičiamos, tiesa, naujomis. Bet ar šios naujos yra vertingesnės bei prasmingesnės? Ar jos tobuliau išreiškia aną šventą Bažnyčios esmę? Tai klausimas, labai sunkiai atsakomas. Mažutis pavyzdys. Šiandien daugelyje Europos bažnyčių Komunija priimama nebe klūpant, bet stovint. Senas paprotys klauptis buvo aukščiausios pagarbos išraiška, vartojama tik Dievo atžvilgiu arba žmogaus, laiminančio Dievo vardu (dvasiškis, tėvai). Tačiau šis paprotys gali būti suprastas ir kaip žmogaus vergiškumo išraiška Dievo akivaizdoje, nes seniau vergai bei baudžiauninkai puldavo ant kelių prieš savo poną. Tuo tarpu Krikščionybėje žmogus Dievo atžvilgiu yra nebe vergas, bet draugas (plg. Jon 15,14-15). Draugui gi nedera pulti ant kelių prieš draugą. Mūsų tad laikais, kai žmogaus kilnumas ypatingai pabrėžiamas, Bažnyčia šiandienėja ir šiuo atžvilgiu, įvesdama paprotį Komuniją priimti stovint. Nes stovėjimas arba atsistojimas yra taip pat pagarbos ženklas, dabar taip labai paplitęs pasaulyje: atsistojame, valstybės galvai (prezidentui ar karaliui) pasirodant salėje; atsistojame, svečiui mus aplankant; atsistojame, sveikindamiesi ir t.t. Kodėl tad negalėtume stovėti, Kristui ateinant į mūsų būtybę Komunijos pavidalu? Šiandien visa tai atrodo visiškai normalu. Tačiau po ilgesnio laiko krikščionys, tur būt, supras, kad atsistojimas yra grynai humanistinė pagarba; kad jis yra pagarba, bet ne garbinimas; kad jis priklauso, teologiškai kalbant, ne latrijai (latria — pagarba reiškiama tik vienam Dievui), o dulijai (dulia — pagarba reiškiama šventam žmogui) ir todėl nuosekliai derinasi su dabartinio žmogaus polinkiu pergyventi Kristų daugiau kaip žmogų, o mažiau kaip Dievą, ir

Komuniją laikyti daugiau puota, o mažiau auka. Ateitis supras, kad stovėjimas Kristaus, į mus ateinančio, akivaizdoje yra tokia šiandienėjimo lytis, kuri pridengia Kristaus dieviškumą arba bent jo neišreiškia taip aiškiai, kaip klūpėjimas. Dabar betgi visa tai įžvelgti vargu ar įmanoma, nes visi esame pagauti sklindančio humanizmo. Jo pagauta yra ir Bažnyčia ir todėl šiandienėja tuo, kad garbinimo lytis pakeičia pagarbos lytimis.

Klaida tad manyti, kad šiandienėjimo vyksmas jau tuo pačiu yra ir Bažnyčios atsinaujinimas tobulėjimo prasme. Anaiptol! **Šiandienėjimas reiškia tik pasikeitimą — daugiau nieko.** O ar šis pasikeitimas yra sykiu ir Bažnyčios apsivalymas, patobulėjimas, atsinaujinimas, tai priklauso nuo to, kiek jos prisiimtos šiandieninės lytys yra pajėgios būti išraiška šventumo, tiesos, gėrio ir grožio; kiek giliai jos leidžia tikinčiajam pergyventi šias vertybes; kiek jos jam padeda, Mišių prefacijos žodžiais tariant, pakelti širdį į Viešpatį (sursum corda). Čia tad ir iškyla atrankos bei kritikos reikalas šiandienėjimo vyksme. Juk savaime aišku, kad ne visi kultūriniai pasaulio pavidalai yra lygiaverčiai. Pasaulyje juk esama ištisų kultūros nuosmukio tarpsnių. Jeigu Bažnyčia imasi savai išraiškai priemonių kaip tik iš tokio smukusio tarpsnio, ji savaime apsivelka menkavertėmis lytimis ir smunka pati. Todėl ir dabartinis šiandienėjimo vyksmas gali būti kaip tik Bažnyčios atsinaujinimo bei patobulėjimo priešingybė. Jis gali reikšti kaip tik nuosmukį toje ar kitoje ar net visose bažnytinio gyvenimo srityse. Štai kodėl dabar ir pasigirsta kritinių balsų šiandienėjimo atžvilgiu. Šių balsų negalima nepaisyti, nes Bažnyčios istorijoje yra buvę ne vienas nuosmukio tarpsnis. Kodėl tad toks tarpsnis negalėtų pasikartoti ir mūsų amžiuje? Saky-

sime, teologija, palyginta su viduramžiais (šv. Tomas, Duns Scotas, šv. Bonaventūra ir k.), arba su 19-20 šimt. sąvarta (G. Hermes, A. Möller, J. Scheeben, F. Hettinger, A.M. Weiss ir k.) šiandien yra aiškiai smukusi, nes ontologinis jos problemų svarstymas yra vis labaiau pakeičiamas psichologiškai ir net sociologiškai antropologine jų sklaida. Tas pat pasakytina ir apie hierarchijos santykius tarp savęs (popiežius-vyskupai-kunigai), kurie labai primena Konstancos susirinkimo tarpsnį, kai trys popiežiai kovojo vienas su kitu, palaikomi kiekvienas savo šalininkų. Maždaug tas pat tinka bažnyčių statybai, liturgijos suprastinimui, moderninio meno (skulptūros ir muzikos) prisiėmimui. Vargu ar visos šios moderninės lytys yra vertingesnės už senąsias. Be abejo, nuosmukio tarpsniai paprastai esti lydimi tikro atgimimo. Galimas daiktas, kad toks atgimimas kils ir iš dabartinio šiandienėjimo. Tačiau apie tai pasakys tik istorija. Kaip mes teisiame praėjusius amžius, prikišdami jiem nesėkmę, taip ateinantieji amžiai teis mus, prikišdami mum kritiškumo ir apdairumo stoką, nes dabartinis šiandienėjimas vis labiau virsta mada, o mada yra pats kenksmingiausias Bažnyčiai dalykas, nes ji temdo vertės sąmonę.

Šiandienėjimo nesėkmė ypač aikštėn išeina ten, kur šiandienėjimas virsta prisitaikymu ar net meilikavimusi pasauliui. Tokios rūšies šiandienėjimo yra buvę visais laikais. Prisiminkime tik ortodoksų kunigų Kalinovskio, Krasnickio ir Vvedenskio vadovautą vad. "gyvąją Bažnyčią" pirmaisiais metais po komunistinės revoliucijos Rusijoje, mėginusią sušiandienėti komunizmo atžvilgiu. Prisiminkime taip pat katalikų (K. Adam, M. Schmaus) ir evangelikų (W. Elert, W. Stapel) teologų raštus nacionalsocializmo

viešpatavimo metu Vokietijoje, kur irgi "kraujo ir žemės" pradas buvo mėginamas įjungti į žmogaus santykius su Dievu ir tuo būdu Bažnyčią sušiandieninti nacionalizmo prasme. Galop prisiminkime ir mūsų dienų vad. "revoliucijos teologiją", "politinę teologiją", kuri yra ne kas kita kaip šiandienėjimas dabartinio revoliucinio bruzdėjimo atžvilgiu. Šios rūšies šiandienėjimas yra kaip tik prisiėmimas madinių pavidalų ir todėl Bažnyčiai pavojingiausias, nes jis pastūmi ją eiti ne "į visą pasaulį", bet tiktai į tam tikrą, madoje esantį pasaulio pavidalą, dažnai net antikrikščionišką, kaip komunizmas ir nacionalsocializmas. Madinis šiandienėjimas nuvertina Bažnyčios orumą, paversdamas ją padlaiže, iš kurios pastangų pasaulis, kaip matysime paskutiniame šios knygelės skyriuje, tik juokiasi.

Bažnyčios šiandienėjimas yra nuolatinė jos pastanga, nes be jo ji virstų seniena ir net sekta ir tuo būdu neįvykdytų savo pašaukimo eiti "į visą pasaulį". Šiuo atžvilgiu šiandienėjimas yra būtinas, ir jo sąmonė tikinčiuosiuose turi būti labai gyva. Iš kitos betgi pusės, Bažnyčios šiandienėjimas yra ir nuolatinė nesėkmė, nes visi pavidalai, kurie šiandienėjimą vykdo, yra "iš pasaulio", todėl ne tik netobuli, bet dažnai net blogi piktybės prasme: vienodiną šiandienos įvairumą, iškreipią Krikščionybės turinį, meilikaują pasauliui ir tuo būdu Bažnyčią smukdą. Šiuo atžvilgiu šiandienėjimas turi būti labai apdairus, kritinis ir visados lydimas stiprios atrankos.

TREČIAS SKYRIUS

BAŽNYČIOS DEMOKRATĖJIMAS

Antras dabartiniam Bažnyčios gyvenimui būdingas bruožas yra jos **demokratėjimas.** Kadangi, kaip sakyta, Bažnyčia savo išraiška visados yra tokia, koks ir pasaulis, todėl visiškai suprantama, kad, brėstant demokratinei sąmonei pasaulyje, ši sąmonė ima vis garsiau reikštis ir Bažnyčioje. Vis primygtiniau pradedama reikalauti, kad demokratinis pradas persunktų visą bažnytinę sąrangą, pradedant viršūne (popiežium) ir baigiant jos šaknimis (Dievo Tauta); kad "koleginė sąmonė pasireikštų konkrečiai gyvenime", kaip to pageidavo ir pats II Vatikano Susirinkimas.[32] Kunigų grupės ir studentų bendruomenės šiandien yra ypatingai veiklios kovotojos už Bažnyčios sudemokratinimą. Jos norėtų, kad kuo plačiausi tikinčiųjų sluoksniai tartų savo žodį bažnytinės tvarkos reikalais, kad ne tik atskirų vyskupų nuostatai, bet ir vyskupų konferencijų nu-

tarimai, ir Romos kurijos sprendimai, ir galop net popiežiaus enciklikos nebūtų skelbiami, jų pirma neapsvarsčius ir nepriėmus pačioje apačioje. Sakysime, enciklika "Humanae vitae" (1968 m.) pažadino didelio pasipriešinimo ne tik savo turiniu, bet daugylyje ypač tuo, kad ji prieštaravo paties popiežiaus šiam reikalui sudarytos komisijos daugumai ir todėl buvo laikoma "vienišiaus sprendimu", vadinasi, nedemokratiniu darbu. Tas pat buvo ir su enciklika celibato reikalu (1967 m.), kuris nebuvo nagrinėjamas nei II Vatikano Susirinkime, nei vėlesniuose vyskupų sinoduose, nei kunigų tarybose; ir šiai enciklikai buvo ir tebėra priekaištaujama, esą ji paskelbta be atodairos į tuos, kuriem ji taikoma, vadinasi, nedemokratiškai.[33]

Iš kitos betgi pusės yra nurodoma, kad reikalauti Bažnyčios sudemokratinimo reiškia nesuprasti jos esminės sąrangos, kurioje galia valdyti einanti ne iš apačios (tauta) į viršų (jos atstovai), kaip valstybėje, bet iš viršaus (Kristus) į apačią (popiežius, vyskupai) jų patikėtiniai bei įgaliotiniai). II Vatikano Susirinkimo paskelbtas kolegiškumas esąs meilės, vienybės ir bendradarbiavimo ženklas, o ne valdymo lytis: "Iš kolegiškumo neplaukia joks koleginis valdymas; dar daugiau: tikra prasme koleginis valdymas yra negalimas, nes popiežius yra ne pirmasis tarp lygių (primus inter pares), bet kolegijos galva", pabrėžė Ispanijos vyskupų konferencijos pirmininkas arkiv. Casimiro Moreillo.[34] Demokratija esą Bažnyčioje galima tik kaip jos narių sugyvenimo būdas, vis tiek ar šie nariai būtų pasauliškiai ar dvasiškiai aukšto hierarchinio rango. Kitaip tariant, demokratija yra Bažnyčioje ne kas kita, kaip meilės principo išplėtimas į visų tikinčiųjų santykius tarp savęs. Tai pirminės Krikščionybės elgesio atgaivinimas, kai

stabmeldžiai rodydavo į krikščionis ir sakydavo: "Žiūrėkite, kaip jie myli kits kitą". Ne kartą todėl ir šiandien, užuot sakius 'Bažnyčios sudemokratinimas', sakoma 'bažnytinės tarnybos sužmoginimas', padarant ją jaukesnę, prieinamesnę, draugiškesnę. Juk argi būtinai vyskupas visados turi jaustis ir elgtis kaip valdovas? Argi būtinai net ir pati valdomoji galia turi būti reiškiama autoritetiškai, įsakmiai, kareiviškai? Net ir darant skirtumą tarp demokratijos valstybėje ir demokratijos Bažnyčioje, demokratinis pradas bažnytiniame gyvenime neišnyksta: jis esąs galimas ir net būtinas visiem lygaus žmogiškumo ir lygios meilės prasme.

Visos šios skirtingos Bažnyčios demokratėjimo sampratos kaip tik ir padaro, kad pats demokratėjimas virsta aštrių ginčų ir net sankirčių priežastimi; kad jo vyksmas darosi iš vienos pusės pageidautinas ir sveikintinas, iš kitos —atstumiantis ir piktinantis. Užtat šio skyriaus uždavinys ir yra įžvelgti Bažnyčios demokratėjimo galimybę ir kartu nubrėžti ribas, kurias peržengęs jis virsta Bažnyčios supasaulinimu ir net jos esmės išdavimu.

1. Demokratėjimo kilmė ir eiga

Reikalavimas demokratinti bažnytinį gyvenimą remiamas tuo, kad II Vatikano Susirinkimas kiek kitaip supratęs Bažnyčią, negu ji buvo suprantama ligi šiol. Ligi šiol, remiantis šv. Povilu, Bažnyčia buvo daugiau suprantama kaip organizmas, vadinasi, kaip kūnas, turįs galvą ir daugybę įvairias pareigas atliekančių sąnarių, galvai palenktų ir jos vadovaujamų. Ši samprata buvo aiškiai išvystyta pop. Pijaus XII enciklikoje "De Corpore Christi mystico" (1943 m.).[35] Tačiau jos pradmens jau glūdi šv. Po-

vilo laiške korintiečiam, esą Bažnyčia kaip istorijoje pasilikęs ir vykdomas Kristus turinti "daug sąnarių; visi gi kūno sąnariai, nors jų yra ir daug, yra vienas kūnas", nes juk visi "esame pakrikštyti vienoje Dvasioje" (1 Kor 12,12-13). Bažnyčioje esama daugybės malonių, tarnybų, dovanų. Bet joje veikia "ta pati Dvasia"; joje yra "tas pats Viešpats" ir "tas pats Divas, kuris visa visuose daro" (1 Kor 12,4-6). Šis vieno Viešpaties buvimas Bažnyčioje kartu su daugybe patarnavimų bei veiksmų, dovanų bei malonių (šiandien vadinamų charizmomis) kaip tik ir padaro Bažnyčią panašią į organizmą, kur viskas yra ankštai susisiję, kur kiekvienas sąnarys turi savo vietą, esti kito apsprendžiamas, sykiu tačiau šiam kitam — ir net galvai — būtinas: "Akis negali sakyti rankai: aš tavo patarnavimo neprivalau; taip pat ir galva kojom: man jūsų nereikia" (1 Kor 12,21). Tai pabrėžė ir pop. Pijus XII minėtoje enciklikoje, sakydamas, esą "reikia konstatuoti, nors ir kažin kaip keistai tai atrodytų, kad ir Kristus yra reikalingas savo sąnarių pagalbos...; kad išganymas yra taip labai priklausomas nuo mistinio Jėzaus Kristaus Kūno narių... mūsų dieviškam Išganytojui atliekamo bendradarbiavimo".[36]

Šiame organiniame Bažnyčios vaizde galima irgi jau užčiuopti demokratijos užuomazgų, nes sąnarių bendradarbiavimas išganymo darbe čia yra padaromas išganymo sąlyga — ne dėl Kristaus "silpnumo ar nepajėgumo" (t.p.), bet dėl to, kad išganymui yra reikalingas žmogaus apsisprendimas Kristaus atžvilgiu, vadinasi, jo **paties žygis** — pagal žinomą šv. Augustino dėsnį: "Viešpats sukūrė tave be tavęs, bet jis neišganys tavęs be tavęs". O laisvas apsisprendimas Kristaus atžvilgiu patraukia paskui sa-

ve ir sąmoningą bendradarbiavimą visame bažnytiniame gyvenime, kas be tam tikros demokratinės dvasios yra neįmanoma. Vis dėlto ši organinė Bažnyčios samprata padarė, kad istorijos eigoje bažnytinė sąranga virto **statmenine**: pačioje aukščiausioje vietoje stovi popiežius kaip galva, iš jos eina autoritetas bei valdomoji galia palaipsniui žemyn — Romos kurija su įvairiausiomis savo įstaigomis, vyskupai su savo kurijomis, klebonas, vikaras ir galop tikintieji, neturį jau jokio autoriteto aukštesniųjų laipsnių atžvilgiu. Pasauliškai kalbant, Bažnyčios valdymas buvo virtęs **monarchiniu**, nes popiežius, ypač po I Vatikano Susirinkimo, buvo suprantamas kaip absoliutinis valdovas ne tik tikėjimo ir doros, bet ir drausmės bei administracijos reikaluose (plg. CIC, can. 218). Jis stovi aukščiau ne tik už atskirą vyskupą ar vyskupų bendrijas, bet ir už visuotinį susirinkimą, nes tik popiežius gali tokį susirinkimą šaukti, jam vadovauti ir jo nutarimus tvirtinti: popiežiaus nepatvirtinti arba nepaskelbti susirinkimo nutarimai neturi jokios galios (plg. can. 222,227). Tas pat tinka dieceziniam susirinkimam vyskupo atžvilgiu, kur šis yra "vienintelis įstatymdavys", o visi kiti turi tik patariamąjį balsą (plg. can. 362). Tas pat tinka ir parapijos komitetam bei susiėjimam klebono atžvilgiu (plg. can. 1183,1185). Apie kokį nors demokratinį šitokios sąrangos pobūdį vargu ar galima kalbėti. Vienintelis kiek demokratiškai atrodąs veiksmas visoje bažnytinėje sąrangoje buvo tik paties popiežiaus rinkimai, atliekami kardinolų. Kadangi tačiau kardinolai buvo ir tebėra popiežiaus skiriami, o ne Dievo Tautos renkami, tai ir šis veiksmas nėra demokratinis **tikra** prasme. Užtat Bažnyčia ir buvo ligi šiol vadinama šv. Petro monarchija.

II Vatikano Susirinkimas Bažnyčios kaip mistinio Kristaus Kūno sampratos anaiptol nepaneigė. Priešingai, jis ją patvirtino ir net panaudojo kaip išeities tašką tolimesniem savo svarstymam apie Bažnyčios prigimtį (plg. I,21-23). Tačiau šalia šios organinės sampratos Susirinkimas iškėlė ir net pabrėžė kitą Bažnyčios atžvilgį, būtent **Bažnyčią kaip keleivę istorijoje**: "Naujasis Izraelis, žengiąs per šį pasaulį ir ieškąs būsimosios, pasiliekančios buveinės, yra vadinamas Kristaus Bažnyčia" (I,27). Jai skirta "plėstis po visą pasaulį ir tęstis per visus amžius, kad įvyktų Dievo planas" (I,31). Tuo būdu Bažnyčia "tampa žmonijos istorijos dalimi" (I,27) ir prisiima šios istorijos judrumą, nesustodama nei erdvės, nei lako atžvilgiu. "Keliaujančiai Bažnyčiai su dabartiniam laikotarpiui priklausančiais sakramentais ir institucijomis yra būdingas šio pasaulio praeinamas pavidalas" (I,82). Kitaip tariant, **Bažnyčia kaip keleivė žemėje yra nuolatos kintanti kaip ir pasaulis, per kurį ji keliauja.** Kiek anksčiau būdingu Bažnyčios bruožu buvo laikomas jos pastovumas, tiek dabar iškyla kaip būdingas jos bruožas Bažnyčios žemiškųjų pavidalų kintamumas. Be abejo, visa tai yra irgi tik vaizdas, mėginąs išreikšti Bažnyčios paslaptį, lygiai kaip ir kūnas yra vaizdas. Tuo tarpu bet koks vaizdas atskleidžia tik vieną kurį tikrovės atžvilgį. Todėl tiek Bažnyčios kaip kūno, tiek Bažnyčios kaip keleivės vaizdas yra — kiekvienas skyrium — nepilni ir reikalingi papildymo vienas kitu.[37] Vis dėlto Bažnyčios kaip keleivės vaizdas kreipia mūsų dėmesį į kitą Bažnyčios pusę. Šiuo vaizdu ji yra giliau įjungiama į pasaulio istoriją ir tuo pačiu į patį pasaulį kaip savo žygiavimo erdvę. Sykiu tačiau Bažnyčia suvokia save kaip naująjį Izraelį, vadinasi, kaip išrinktąją ir išskirtąją iš pasaulio, kuriam ji turinti būti išganymo ženklas ir išganymo

vykdymas. Galop ji suvokia savo būseną pasaulyje kaip žygiavimą atbaigos linkui ir todėl labiau pabrėžia Viešpaties pažadą visa atnaujinti (plg. Apr 21,5), sujungdama ji su pažadu senajam Izraeliui, kurio tęsinys bei išplėtimas Bažnyčia kaip tik ir yra.[38] Trumpai sakant, Bažnyčios kaip keleivės vaizde prasiveržia dinaminis jos pobūdis — ne tik atskirų narių veiklos, bet ir visos bažnytinės sąrangos prasme.

Todėl keliaujančios Dievo Tautos vaizde ir nejausti, bent taip ryškiai, minėto statmeniškumo, anos tiesiog monarchinės valios tvarkyti visa iš aukšto. Žinoma, ir keliaujanti Bažnyčia turi turėti vadą, kuris ją kreiptų į tikslą, į aną ieškomą buveinę; ji turi turėti ganytojų bei saugotojų, kad neišsiblaškytų po plačias pasaulio dykumas. Hierarchijos buvimas ir jos reikšmė Bažnyčiai kaip Dievo Tautai keleivės vaizdu nėra neigiami. Tačiau koki santykiai turi susiklostyti tarp hierarchijos ir tikinčiųjų, jei Bažnyčiai kaip keleivei yra "būdingas šio pasaulio praeinamas pavidalas", kaip tai teigia pats II Vatikano Susirinkimas (I,82)? Štai klausimas, kuris dabar kaip tik kyla ir kuriam atsakymo dabar kaip tik ieškoma. Bažnyčia kaip kūnas yra daugiau statinė ir todėl leidžiasi gana lengvai būti tvarkoma teisiniais nuostatais. Tačiau Bažnyčia kaip keleivė yra dinaminė, nuolatos kintanti, savo išraiška praeinanti. Kaip tad būtų galima šį dinamiškumą, šį kintamumą bei praeinamumą suimti teisiškai į paragrafus, jo nepavertus nejudrumu bei pastovumu ir tuo būdu pražudžius keliavimo sampratą? Suvokiant Bažnyčią kaip kūną, galima atskiriem jo sąnariam gana smulkiai nurodyti, ką jie turi daryti ir ko vengti. Tačiau Bažnyčiai kaip keleivei vargu ar šie nurodymai tinka, nes žygiavimo per

pasaulį metu atsiranda visiškai nenumatytų padėčių, kuriose kiekvienas pats turi spręsti ir apsispręsti. Užuot nuolat žvelgus į įstatymus ar į dorinius nuostatus, reikia tokiu atveju žvelgti daugiau į savą sąžinę, į savą, gal būt, nepakartojamą padėtį, į savą laisvę. Užtat ir Bažnyčios kaip keleivės įstatymai vargu ar gali būti išvystyti ligi smulkmenų; jie gali ir net turi būti tik bendri rėmai, kuriuose kiekvienas jaustųsi laisvas ir sykiu atsakingas — ne tik pats už save, bet ir už savo artimą kaip bendrakeleivį.

Visa tai šiandien kaip tik ir tikimasi įvykdyti Bažnyčios demokratėjimu. Šiandien reikalaujama, kad ankstesnis monarchinis bažnytinės sąrangos pradas būtų pakeistas demokratiniu pradu, vadinasi, kad keliaujanti Dievo Tauta pati daugiau spręstų, kad autoriteto padalinimas į aukščiausią, aukštesnį, žemesnį išnyktų, kad, sakysime, popiežiaus primatas būtų daugiau meilės bei vienybės, o ne valdžios primatas: kad vyskupai stipriau dalyvautų popiežiaus sprendimuose, kunigai — vyskupų ganytojavime, tikintieji — kunigų veikloje ir t.t. Bažnyčios kaip keleivės sąranga turinti būti ne tiek statmeninė (iš viršaus į apačią), kiek gulstinė (vienoje plotmėje). O tai esą galima pasiekti tik tada, kai demokratinis pradas būsiąs įgyvendintas ne tik valstybėje, bet ir Bažnyčioje. Esą modernus žmogus, būdamas demokratinis politikoje, kultūroje, ūkyje, negalįs nei suprasti, nei pakelti monarchizmo religinėje srityje. Kiekvienas iš aukšto einąs įpareigojimas, nekilęs iš Dievo Tautos arba bent jos neapsvarstytas, o jai primestas popiežiškojo ar vyskupiškojo autoriteto, kenkiąs tikėjimo reikalui ir todėl neturįs būti naudojamas. Dievo Tauta turinti sąmoningai dalyvauti savo pačios valdyme kelia-

vimo metu. Konkrečiai ši savivalda pradeda dabar reikštis tuo, kad sudaromos įvairių įvairiausios tarybos. Prie popiežiaus yra sukurtas vyskupų sinodas, prie vyskupų — kunigų ir pasauliškių tarybos, prie klebonų — parapijos tarybos. Bažnytinė santvarka vis labiau virstanti tarybų sistema, kuri kai kieno vadinama — pusiau juokais, pusiau rimtai — "tarybine demokratija".[39] Tai esąs ne kas kita kaip kolegialumo išvystymas, nes kolegialumas, pabrėžtas II Vatikano Susirinkimo (plg. I,43-45), esąs ne psichologinis draugiškumas ar praktinis bendradarbiavimas, bet struktūrinis principas,[40] turįs būti pritaikytas ne tik santykiam tarp popiežiaus ir vyskupų, bet ir visose bažnytinio gyvenimo plotmėse: diecezijose, parapijose, vienuolijose, organizacijose ir t.t. Pridėkime prie visų šių tarybų dar šiandien taip stropiai šaukiamus diecezinius ir net tautinius (Olandijoje baigęsis, ruošiamas 1972 m. Vokietijoje) sinodus — ir turėsime demokratėjimo eigos vaizdą bažnytinio valdymo ir bažnytinės įstatymdavystės srityse.

Tačiau šis dmokratėjimas eina žymiai toliau, negu tik bažnytinis valdymas bei įvairių nuostatų skelbimas. Jis paliečia jau ir žmogiškuosius santykius tarp hierarchijos ir tikinčiųjų. Nors hierarchija demokratėjimo vyksme ir nėra esmėje neigiama, vis dėlto iš jos reikalaujama, kad ji nusileistų ligi paprastų tikinčiųjų sava elgsena, kalbėsena, nešiosena, apskritai visa savo gyvensena. Vyskupai pradeda būti nebevadinami 'ekscelencijomis'; jų ženklai — kryžius ant krūtinės, žiedas, raudona kepuraitė — laikomi priešingais mūsų amžiaus paprastumui; kunigų sutanos ir plačiabrylės skrybėlės keliančios juoko jaunime; reikalaujama, kad vyskupų rūmai ir kunigų klebonijos nieku nesiskirtų nuo visų kitų gyvenamųjų namų bei namelių; kad

vyskupai ir kunigai būtų prieinami bet kada ir bet kieno. Šis, sakytume, žmogiškasis demokratėjimas eina taip toli, kad, pavyzdžiui, keliasdešimt Olandijos kandidatų į kunigus (seminaristų) kreipėsi po enciklikos "Humanae vitae" į popiežių, vadindami jį paprasčiausiai 'Romos vyskupu' ir nenaudodami nei termino 'popiežius', nei kreipinio 'Jūsų Šventenybe'. Olandijos tautinis sinodas priėmė rezoliuciją, kurioje reiškiama viltis, esą "turime, atrodo, susigyventi su mintimi, kad popiežius būtų mūsų suprantamas kaip pirmininkas ar generalinis sekretorius suvienytųjų katalikiškųjų Bažnyčių pasaulyje".[41] Tübingeno kat. teologijos fakulteto profesoriai reikalauja, kad vyskupai būtų renkami tik tam tikram laikui (jie siūlo 8-riem metam). Jau kalbama ir apie klebonų bei vikarų rinkimą ir pašalinimą parapiečių nutarimu. Kai kas ironiškai pastebi, esą tik vieni teologijos profesoriai dar pasilieka nepajudinami, kadangi jie — bent Vokietijoje — yra valstybės valdininkai visam gyvenimui (Beamte auf Lebenszeit) ir todėl negalį būti niekieno — net nė vyskupo — atleisti. Tačiau šie juokdariai irgi tikisi, kad greitai ir teologijos profesoriai, kurie dabar demokratėjimą Bažnyčioje taip aistringai platina bei gina, turėsią po 8-10 tarnybos metų užleisti savo vietas kitiem, kuriuos išrinksianti Dievo Tauta. Pridurkime prie viso šio kasdienos demokratėjimo suprastinimą liturginių apeigų, kurių metu —ypač pamokslui — kunigai pasirodo pasauliškių drabužiais; suprastinimą naujų bažnyčių tiek statybos, tiek įrengimo atžvilgiu; šių bažnyčių pavertimą paskaitų, susirinkimų, posėdžių ir net pasilinksminimų salėmis (vad. Mehrzweckkirchen [42]) — ir turėsime pripažinti, kad demokratėjimas Bažnyčioje šiandien iš tikro neberanda ribos, kurios nedrįstų

peržengti. Skirtumas tarp sakralinės ir profaninės plotmės vis labiau nyksta profaninės srities naudai. Viešpaties šūksnis Mozei "nusiauk batus, nes vieta, kurioje tu stovi, yra šventa" (Iš 3,5) šiandien vis labiau netenka prasmės, nes šventų vietų, kuriose tikintieji turėtų kitaip apsirengti, kitaip nusiteikti, kitaip elgtis, beveik nebėra arba bent neturėtų būti. Bažnyčia yra nusakralinama demokratijos labui, nes demokratinė gyvensena kaip tik ir yra tuo būdinga, jog joje nėra plotmių rango, o tik viena vienintelė **kasdieninė** plotmė. Tai perkeliama dabar į Bažnyčią ir tai vadinama jos demokratėjimu.

2. Demokratėjimo vertinimas

Kaip reiktų šį demokratėjimo vyksmą Bažnyčioje vertinti? Kad jis yra šiandienėjimo dalis, aiškinti nereikia, nes sušiandienėti mūsų laikais reiškia kartu ir sudemokratėti. Tačiau ar šis Bažnyčios demokratėjimas yra jos stiprėjimas bei pažanga? O gal nuosmukis ir net barbarėjimas? Dar daugiau: ar demokratėjimas neprisideda prie anos — aiškiai klaidingos — pažiūros, esą nėra skirtumo tarp sakralinės ir profaninės srities? Ar jis neužtrina skirtumo tarp kūrinio ir Kūrėjo kūrinio naudai ir tuo būdu įgyja jau pasaulėžiūrinės ir net filosofiškai ontologinės reikšmės? Tai klausimai, kurie savaime kyla ir prašosi pasvarstomi, nes demokratėjimas Bažnyčioje šiandien yra "labiausiai sujukusi mintis", mažiausiai "pajėgianti daryti skirtumą tarp įvairių atžvilgiu".[43] Sakysime, — tai jau esame minėję ir kiek aukščiau —kas kita yra demokratija kaip valdymo ir kas kita kaip gyvenimo būdas.[44] Kaip gyvenimo būdas — lygios teisės ir lygios pareigos visiem — demokratija yra buvusi Bažnyčioje nuo pat pradžios, nes joje visi turi tas

pačias teises ir pareigas (ir popiežius ir piemeniukas) būti aprūpinti sakramentais ir kitomis išganymui reikalingomis ar bent naudingomis priemonėmis. Tai yra išreikšta net teisiniu nuostatu (plg. CIC, can. 682). Šiuo atžvilgiu pasauliškiai nieku nesiskiria nuo dvasiškių, nes net ir popiežius negali atleisti nuodėmių pats sau. Kas kita betgi yra demokratija kaip valdymo būdas, vadinasi, kaip galia surišti ir atrišti, kurią Kristus yra suteikęs apaštalams (plg. Mat 16,10) ir kuri šiandien mėginama išplėsti į visą Dievo Tautą, telkiant šią galią į įvairių tarybų rankas. Neretai betgi šios dvi sampratos esti suplakamos, nes kova už gyvenimo būdo vienodumą yra kas kita, negu kova už valdymo vienodumą. Štai kodėl mums ir reikia dabar kiek stabtelti ties demokratėjimu kaip viena iš Bažnyčios šiandienėjimo išraiškų.

Kiekvieno valdymo — tiek valstybinio, tiek bažnytinio — tragika glūdi žmogiškojo asmens pavergime bei paniekinime. Juk jeigu tiesa, kad žmogaus asmuo yra absoliutinė vertybė ir tuo pačiu tikslas savyje, niekad, niekur ir niekam negalįs būti naudojamas kaip priemonė, tai faktas, kad šis asmuo gali būti ir yra kito tokio pat asmens valdomas virsta neišsprendžiama mįsle teoriškai ir tragika praktiškai. Jokia bendruomenė — nei valstybinė, nei bažnytinė —negali apsieiti be valdymo. Tačiau asmuo kaip aukščiausia vertybė ir tikslas savyje negali būti valdomas, nepažeidus jo kilnumo. Asmenį valdyti gali tik tas, kuris yra už jį aukštesnis. O aukštesnis už žmogiškąjį asmenį yra tik vienas Dievas. Todėl tik Dievas ir gali valdyti. Štai kodėl Krikščionybė ir skelbia, kad atbaigtoje būsenoje nebebus jokio kitokio valdymo kaip tik dieviškasis. Ši būsena būsianti "Dievo padangtė su žmonėmis; Jis gyvens

su jais; jie bus Jo Tauta, ir pats Dievas bus jų Dievas", vadinasi, vienintelis jų Valdovas (Apr 21,3). Bet kol ši būsena nėra pasiekta, kol Bažnyčia su visa žmonija yra keleivės pasaulyje, tol žmogiškasis valdymas trunka visose srityse. Kadangi tačiau jis yra priešingas asmens esmei bei vertei, todėl jis yra tik laikinis, kilęs "iš pasaulio" kaip šiojo piktybės lytis. Jį reikia mum visiem prisiimti ir nešti, kaip nešame visokias kitokias piktybes. Bet mum reikia suprasti jo pobūdį ir suvokti jo ribas. Savo esmėje negalėdamas būti kito asmens valdomas, asmuo savaime virsta riba kiekvienam valdymui. Valdymas baigiasi ten, kur jis paliečia asmenį kaip aukščiausią vertybę bei tikslą savyje; kitaip tariant, **žmogų kaip asmenį.** Asmenį palietęs, valdymas turi liautis. Kitaip jis virsta vergija, kurioje žmogus yra pergyvenamas ne kaip asmuo, bet kaip daiktas, vadinasi, kaip kito asmens nuosavybė. Valdymas gali liesti tik tai, kas asmens vertės bei laisvės nepažeidžia. Čia kaip tik ir glūdi pagrindas, kodėl šiandien tiek Bažnyčia, tiek valstybė žmogaus sąžinę laiko tokiu pradu, kurio prievartauti nevalia jokiem įstatymam ir jokiom įstaigom, nes sąžinė kaip tik ir yra anos asmens absoliutinės vertės išraiška. Čia glūdi taip pat ir pagrindas, kodėl šv. Povilas teigė, kad "nėra valdžios, kaip tik iš Dievo" (Rom 13,1), nes, kaip sakyta, tik vienas Dievas tegali valdyti, o kiekvienas žmogiškasis valdymas gali būti tik dalyvavimas dieviškajame valdyme. Štai kodėl ir Bažnyčia, ką nors įsakydama ar drausdama, kalba Dievo vardu. O seniau neviena ir valstybinė konstitucija prasidėdavo taip pat Dievo vardu, norėdama tuo pasakyti, kad ir valstybės narių valdymas tegalimas tik dieviškuoju būdu. Tai yra teisingas ir gilus valdymo supratimas.

Betgi jo vykdymui tuoj pat galima padaryti skaudų priekaištą: iš kur atskiri valdytojai (čia liečiame tik bažnytinę sritį, nes valstybė yra ne šios knygelės dalykas), net jeigu jie būtų ir aukščiausi — popiežius, vyskupai, vienuolijų viršininkai —, semia drąsos kasdienybėje kalbėti Dievo vardu? Šv. Povilas, pats taip labai pabrėždamas, jog nėra valdžios be Dievo, stropiai skyrė, kur jis kalba Dievo vardu ir todėl skelbia tikrą valdomąjį nuostatą ir kur jis kalba savo vardu ir todėl skelbia tik draugišką patarimą. Visas pirmasis laiškas korintiečiams yra pilnas tokio skirtumo. Apie santykius moterystėje Povilas skelbia: "Aš tai sakau, valią duodamas, ne įsakydamas" (1 Kor, 7,6). Tačiau apie moterystės pastovumą jis jau teigia: "Įsakau ne aš, bet Viešpats" (1 Kor 7,10). O truputį vėliau apie krikščionių moterystę su stabmeldžiais jau vėl kitaip: "Ne Viešpats, aš sakau" (1 Kor 7,12). Tas pat apie pasilikimą netekėjusiom: "Apie mergaites aš neturiu Viešpaties įsakymo, tačiau duodu patarimą" (1 Kor 7,25). Taip pat ir apie našles: jos galinčios tekėti, tačiau būsiančios laimingesnės, "jei mano patarimu taip pasiliks" (1 Kor 7,40). Tai tik pavyzdžiai. Bet jie aiškiai rodo, kad apaštalas savo kaip valdančiojo galią vykdė tik ten, kur neabejodamas žinojo kalbąs Dievo vardu, vadinasi, skelbiąs ne savo valią, bet Viešpaties įstatymą. Dievo įstatymas juk įpareigoja žmogų jo sąžinėje, todėl jis niekados negali būti sujauktas su žmogaus noru bei patarimu, kuris tokios įpareigojančios galios neturi. Jeigu tačiau stebime Bažnyčios valdomąją galią vykdančius asmenis, tai jie šitokio skirtumo praktiškai beveik niekad nedaro. Niekur bažnytinėje įstatymdavystėje ar sielovadiniuose raštuose, pradedant enciklikomis ir baigiant klebonų paraginimais, neteko užtikti ano šv. Povilo skirtumo: "Įsakau ne aš, bet Viešpats" —

"Ne Viešpats, aš sakau". Paprastai viskas esti taip skelbiama, tarsi būtų Viešpaties įsakymas. Tuo tarpu net ir paprasčiausiam krikščioniui aišku, kad daugybė tiek enciklikose, tiek vyskupų laiškuose, tiek kunigų pamoksluose skelbiamų dalykų yra tik žmogiškieji patarimai, pamokymai, paraginimai, bet ne nuostatai, einą iš Viešpaties Valios. Jeigu betgi anas šv. Povilo vykdytas skirtumas būtų ir bažnytinėje plotmėje vykdomas, išnyktų daugelis nesusipratimų, kritikų bei kartėlio, nes daugelis bažnytinių nuostatų bei įsakymų virstų patarimais bei paraginimais ir tuo palengvintų sąžinės apsisprendimą jų atžvilgiu. Kitaip susidaro įspūdis, kad visa yra iš Viešpaties ir todėl liečia mūsų asmenį giliausioje jo vertėje ir kad tuo būdu net ir bažnytinis valdymas virsta asmens pavergimu kito asmens — jo užgaidų, jo savimeilės, jo charakterio — reikalam bei troškimam. Nuosekliai tad Bažnyčią valdantieji turėtų labiai stropiai tirti, kada jie gali tarti "įsakau ne aš, bet Viešpats" ir turėti drąsos prisipažinti, kad "ne Viešpats, aš sakau", atsiremdami į savo patyrimą, išmintį ar bendro susiklausymo reikalą, Bažnyčioje taip lygiai reikalingą, kaip ir visur kitur.

Šiuo atžvilgiu nei monarchija, nei demokratija nėra tokios valdymo lytys, kurios be niekur nieko tiktų Bažnyčiai, neaptemdindamos ir net nesužalodamos jos esmės. Abi jos juk yra "iš pasaulio" ir todėl ateina Bažnyčion nešinos didžiule grėsme, nes Bažnyčios valdymas yra visiškai kitokio pobūdžio. Žinomas vokiečių protestantų pastorius M. Niemölleris yra gražiai pastebėjęs, kad "Bažnyčia negali būti demokratinė, nes ji turi Viešpatį (den Herrn)".[45] tai visiškai teisinga. Iš kitos tačiau pusės galima taip lygiai teisingai teigti, kad Bažnyčia negali būti nė monar-

chinė, nes jos Viešpats atėjo pasaulin, "ne kad Jam tarnautų, bet pats tarnauti" (Mat 20,28). Bažnyčios Viešpats nėra monarchas. Ir vis dėlto jis yra "Viešpats ir Mokytojas" (Jon 13,14), vadinasi, ne koks nors prezidentas ar generalinis sekretorius. Jis kyla ne iš tautos, net jeigu ši vadintųsi ir Dievo Tauta. Priešingai, Jis pats šią Dievo Tautą yra įsteigęs — tiek ontologiškai, prisiimdamas žmogiškąją prigimtį ir tapdamas šio savo Kūno galva, tiek sociologiškai, pats pasikviesdamas būrį apaštalų bei mokinių. Ir vis dėlto šis Viešpats plauna savo Tautos vaikam kojas (plg. Jon 13,3-15) ir aukoja savo gyvybę "daugeliui išvaduoti" (Mat 20,28). Jis aiškiai pabrėžia savo sekėjam: "Ne jūs mane išsirinkote, bet aš jus išsirinkau ir paskyriau" (Jon 15,16). Ir vis dėlto jau pačiomis pirmomis savo istorijos dienomis ši Jo paskirta bendruomenė vykdo rinkimus, tai mesdama burtus rasti naujam apaštalui vietoje pasikorusio Judo (plg. Apd 1,26), tai tiesiog rinkdama "Šventosios Dvasios ir išminties pilnus vyrus", pašvęstus pirmaisiais diakonais (Apd 6,3-6). Visa tai yra mum gerai žinoma. O vis dėlto reikia tai priminti, kad suprastume, jog ir šiuo atžvilgiu Bažnyčios prigimtyje glūdi tam tikra priešingybė arba dialektika, neleidžianti mum apsispręsti nei už monarchiją, nei už demokratiją pasaulio prasme.

Demokratija yra Bažnyčioje todėl negalima, kad ji ištikro turi Viešpatį. Burtas, kritęs Motiejaus naudai, buvo ne kažkokia loterija, bet Bažnyčios Viešpaties sprendimas: taip jį suprato menkutė Jeruzalės krikščionių bendruomenė, meldusis, kad Viešpats, kuris žino "visų širdis", anuo burtu parodytų, "katrą iš dviejų — Motiejų ar Juozapą iš Barsabo — Jis norįs turėti apaštalu (Apd 1,24).

Taip pat apaštalų pasiūlymas išrinkti septynis vyrus, kurie tarnautų, išmaldas skirstant, ir tuo atpalaiduotų apaštalus nuo šios, sakytume, 'techninės pareigos', anaiptol nepadarė šių vyrų diakonais: bendruomenė, juos išrinkdama, tik pastatė juos "apaštalų akivaizdoje, o šie melsdamiesi uždėjo ant jų rankas" (Apd 6,6). Ir tik tada šie septyni vyrai tapo diakonais, t.y. paties Viešpaties paskirtais tam tikrom pareigom. Šių vyrų atžvilgiu galioja tas pat, ką Kristus pasakė ryšium ir su apaštalais: "Aš jus išsirinkau ir paskyriau" (Jon 15,16). Taip yra su visais Bažnyčios istorijoje buvusiais bei esamais rinkimais kaip demokratijos apraiška: rinkimai patys savaime dar nepadaro išrinktojo pašvęstuoju. Pašventimas gi visados ateina iš Kristaus. Galutinis tad žodis, kuriuo žmogui yra pavedama ta ar kita bažnytinė pareiga bei tarnyba, yra tariamas ne Dievo Tautos, bet kaip tik jos Viešpaties. Kitaip tariant, net ir socialinė Bažnyčios sąranga išauga iš sakramentų: Krikštas, Sutvirtinimas, Kunigystė yra šios sąrangos pagrindai. Neišdildomas šių sakramentų įspaudas tikinčiojo sieloje kartu yra ir neišdildoma tarnyba bažnytinėje sąrangoje.

Tai kaip tik ir padaro, kad demokratinis pradas, kiek jis reiškiasi rinkimais, niekad Bažnyčioje negali turėti tos pačios reikšmės, kaip valstybėje ar kurioje kitoje pasaulinėje bendruomenėje. Tiesa, Bažnyčios Viešpats leidžia savai Tautai reikšti norų bei planų įvairiopu būdu ir todėl dalyvauti Jo valdyme. Tačiau Dievo Tauta niekad neturi pamiršti, kad ne ji yra šio valdymo nešėja, kaip kad tauta ar liaudis yra jo nešėja demokratinėje valstybėje. Ji yra tik dalyvė, vadinasi, prašytoja, kad Viešpats per jos veiksmus apreikštų savą Valią, kaip kad Jis ją apreiškė, metant

burtą Jeruzalės bendruomenei. Viešpaties gi Valiai apsireiškus, Dievo Tautos galia baigiasi. Štai kodėl visokios kalbos apie laikinę popiežiaus, vyskupų, kunigų tarnybą, kurios ilgumą aprėžtų rinkimai, vykdomi tos ar kitos tikinčiųjų tarybos, yra didžiulis nesusipratimas, vis tiek ar jis būtų reiškiamas atskirų teologų ar net teologijos fakultetų. Tai nesupratimas, kad valdymas Bažnyčioje yra paties Kristaus vykdomas ir kad žmogus jame tik dalyvauja, pašvęstas atitinkamu sakramentu, kuris niekados nesibaigia. Valdymui demokratinėje valstybėje žmogus yra išrenkamas. Valdymui Bažnyčioje žmogus yra pašvenčiamas. Kaip tad būtų galima sudemokratinti Bažnyčią šiuo atžvilgiu? Ne kaip kitaip, kaip atskiriant pašventimą nuo valdymo. Bet tai būtų atkritimas į praėjusį bažnytinio valdymo piktnaudojimą, kai buvo nepašvęstų vyskupų, kurie tik valdė, o jų pašvęsti pagalbininkai (iš čia kilęs vokiškas terminas 'Weihbischof') ėjo tik sakralines pareigas, neturėdami galios valdyti. Šitokią betgi padėtį Bažnyčioje net ir uoliausi jos sudemokratinimo šalininkai laiko nuosmukiu. O jeigu valdymas yra jungiamas su pašventimu, tai kaip būtų galima iš sakramento išaugusią valdomąją tarnybą aprėžti keleta ar keliolika metų? (Senatvė ar liga yra visiškai kitos rūšies dalykas.[46]) Laikinis valdymas Bažnyčioje yra Kunigystės sakramento supasaulinimas, tarsi šis sakramentas būtų parlamento atstovo bilietas, nustojęs galios po kelerių metų.

Ar tai reiškia, kad Bažnyčia turėtų būti monarchinė? Anaiptol! Kaip Bažnyčia negali būti demokratinė pasauline prasme todėl, kad ji turi **Viešpatį**, taip lygiai ji negali būti nė monarchinė pasauline prasme, nes jos Viešpats atėjo žemėn **tarnauti** (Mat 20,28). Tai taip pat dažnai

pamirštama. Dabartinis Bažnyčios demokratėjimas yra teisinga įžvalga, kad monarchinis pradas Bažnyčioje yra atgyventas ne tik istoriškai kaip netinkąs dabarties nuotaikai, bet kad jis yra negalimas ir esmiškai kaip paneigiąs tarnybinį bažnytinio valdymo pobūdį. Monarchizmas Bažnyčioje per maža vertina absoliutinę asmens vertę ir todėl mano galįs pratęsti valdymą net į tas sritis, kurios kaip tik glūdi žmogaus asmens vertėje bei laisvėje. Absoliutistiniai Bažnyčios valdytojai susilaukia to paties priekaišto, kurį Jėzus darė fariziejam, sakydamas, esą jie "riša sunkias ir nepakeliamas naštas ir deda žmonėm ant pečių" (Mat 23,4). Iš monarchizmo kaip tik ir kyla anas smulkus teisinis žmogaus veiksmų tvarkymas iš aukšto, nepalikdamas laisvės jo paties sprendimui ir apsisprendimui ir galop virsdamas nebepakeliama našta, paniekianančia žmogų kaip asmenį, nes pavergiančia jį kito asmens valiai. Čia nyksta anas šv. Povilo darytas skirtumas tarp "įsakau ne aš, bet Viešpats" ir "ne Viešpats, aš sakau": monarchizme visur įsakinėja viešpats — tačiau rašomas mažąja raide. Kas bent kiek yra susipažinęs su bažnytinėmis praktikomis dorinėje, teisinėje, administracinėje, liturginėje, mokyklinėje srityje; kas žino, kaip popiežiaus kurijos valdininkai elgiasi su jiem nepatikimais teologais ir šiaip katalikais; kas yra patyręs buvusios indekso įstaigos nelemtą paprotį smerkti autorių, nepateikiant jam pagrindo ir neleidžiant jam pasiaiškinti; kas žino, kad bažnytiniai valdovai niekad nėra viešai atšaukę savo klaidų bei smerkimų nekaltų žmonių atžvilgiu, — tas turi monarchizmą Bažnyčioje atmesti kaip priešingą pačiai jos esmei būti meilės, tiesos ir teisingumo vykdytoja. Šia prasme demokratėjimas yra sveika ir sveikintina atoveika, nes jis verčia valdančiuosius paisyti

ano šv. Povilo daryto skirtumo tarp savęs ir Viešpaties ir savo norų nepridengti Viešpaties Valia. Jis kelia aikštėn ilgus amžius apleistą tiesą, kad Bažnyčią valdantieji yra ne jos valdovai pasauline prasme, bet tarnai: valdomoji tarnyba Bažnyčioje iš esmės yra tarnavimas. Tai pabrėžė ir pop. Paulius VI savo kalboje, atidarydamas lotynų Amerikos vyskupų konferenciją Medelline 1968 m. spalių 9 d. Šioje kalboje jis apibūdino bažnytinį autoritetą kaip "įpareigojimą tarnauti" — ir tai juo labiau, juo aukštesnis yra autoritetas. Autoritetas pasiliksiąs Bažnyčioje visados, nes jis iš Kristaus. Tačiau jo vykdymas turįs paisyti Evangelijos. "Autoritetas apsireiškia kaip tarnyba", kalbėjo popiežius, "kaip tarnyba kito ir visos Bažnyčios labui".[47]

Nė viena tad valdymo lytis — nei demokratija, nei monarchija — Bažnyčiai netinka. Demokratija sudūžta į nepakeičiamą tiesą, kad Bažnyčia turi Viešpatį, surinkusį Dievo Tautą aplinkui save, o ne Dievo Tautos pasirinktą. Šio Viešpaties Valia išplinta pašvęstuose Dievo Tautos vadovuose ir tuo būdu Bažnyčios valdymą padaro esmėje nepriklausomą nuo bet kokios tarybos ir nuo bet kokių rinkimų. Demokratija Bažnyčioje būtų galima tik tuo atveju, jei valdomoji galia būtų atjungta nuo Kristaus ir tuo prarastų sakramentinį savo pobūdį. Tačiau tokiu atveju ji būtų nebekatalikiška. Iš kitos pusės sudūžta ir monarchija į taip pat amžiną tiesą, kad Bažnyčios Viešpats yra tarnas, plaunąs savo valdomiesiem kojas ir tuo duodąs įsakymą "vienas kitam mazgoti kojas" (Jon 13,14), vadinasi, tarnauti. Ir juo aukštesnio rango Bažnyčioje yra valdomoji pareiga, juo aiškiau ji turi būti tarnaujamoji pareiga. Monarchija Bažnyčioje būtų galima tik tuo atveju, jei bažnytinis valdymas būtų atjungtas nuo tarnavimo. Tačiau to-

kiu atveju jis būtų irgi nebekatalikiškas. Štai kodėl net ir monarchinių Bažnyčios istorijos tarpsnių metu buvo išlaikyta Didžiojo Ketvirtadienio apeiga, kai popiežius ir vyskupai plauna kojas dvylikai vargšų. Šiuo liturginiu simboliu buvo nurodoma, kad ir aukščiausias autoritetas nusilenkia prieš vargšą žmogų ir tuo paliudija tarnaujamąjį šio autoriteto pobūdį, nors kasdienoje anas paliudijimas ir dingtų.

3. Opozicijos neprasmė Bažnyčioje

Demokratėjimo vyksmui Bažnyčioje tinkamai suprasti bei įvertinti reikia pažvelgti dar į vieną ypatingą demokratijos pradą, būtent: **opoziciją**. Demokratija be opozicijos yra ne demokratija. Tiesa, esti tarpsnių, kai opozicija demokratinėje valstybėje nyksta, pav. karo atveju. Tačiau šie tarpsniai yra nenormalūs. Normalus demokratinės valstybės gyvenimas reikalaute reikalauja opozicijos, nes ši kaip tik ir išreiškia valstybinės sampratos vykdymo daugiašališkumą. Viena valstybinė samprata ir vienas jos vykdymo būdas gali būti tik totalistinėse, ne demokratinėse šalyse. Tai savaime aiškus dalykas. Todėl ir opozicija demokratijoje yra savaime suprantama ir būtina. Nuostabu todėl, kad tie, kurie šiandien mėgina Bažnyčią demokratinti, nė nepagalvojo, jog ir **bažnytiniam** demokratėjimui yra reikalingi ne tik rinkimai bei įvairiausios tarybos, bet ir opozicija. Tačiau ką gi opozicija Bažnyčioje reiškia? Ar ji turi kokios nors prasmės? Ir ar iš viso ji yra galima, nesusikertant su Bažnyčios esme?

Jeigu opoziciją suprasime kaip ginčą tarp įvairių nuomonių antraeiliais, neaiškiais ar neišspręstais klausimais — vis tiek, ar jie liestų tikėjimo tiesas, ar dorovę, ar liturgiją

bei sakramentus —, tai šitokia opozicija yra buvusi nuo pat Bažnyčios pradžios. Jau šv. Povilas, atkreipdamas romėnų dėmesį į laisvę ryšium su tokiais klausimais, kaip valgis, pažiūros į atskiras dienas, pastebėjo: "Tegul kiekvienas esti pilnai įsitikinęs savo nuomonės tikrumu" (Rom 14,5). Jis tik reikalavo, kad dėl šio nuomonių skirtumo nekiltų ginčų, pažeidžiančių artimo meilę: "Kam tu teisi savo brolį?" arba: "Kam tu niekini savo brolį?" (Rom 14,10). Priešingos nuomonės Bažnyčioje yra galimos ir tikrai yra buvusios visą jos istorijos metą. Net ir pop. Pijus XII savo enciklikoje "Humani generis" (1950 m.), kuri daugelio buvo ir tebėra laikoma nepaprastai griežta, pripažįsta, kad "popiežiai apskritai teologam yra palikę laisvę tais klausimais, kuriais pasižymėję protai yra buvę įvairių pažiūrų" (§ 19). Tačiau čia pat popiežius pastebi, kad "istorija moko, jog įvairiais klausimais, kurie anksčiau buvo ginčijami, vėliau nebuvo leista nuomonių įvairumo" (t.p.). Ryškiausias pavyzdys yra Marijos nekalto pradėjimo tiesa. Nors krikščioniškoji tradicija visados Dievo Motiną laikė nekaltai pradėtąja, vidurinių amžių teologijoje kilo šios tiesos atžvilgiu nemaža ginčų, taip kad net toki garsūs teologai, kaip Albertas Didysis, Tomas Akvinietis, Bonaventūra, Marijos laisvę nuo pirmapradės nuodėmės neigė, kiti gi, kaip Duns Scotas, ją gynė. Vadinasi, net šios didžios tiesos atžvilgiu yra buvusi opozicija. Bet kai pop. Pijus IX enciklikoje "Ineffabilis Deus" (1854 m.) čią tiesą paskelbė dogma, jokia nuomonių įvairybė jos atžvilgiu pasidarė nebegalima, nes opozicija dogmos atžvilgiu būtų erezija, o ne demokratinės sąrangos išraiška.

Tokių pavyzdžių esama daugybės. Prisiminkime tik ginčus malonės ir laisvės santykių (tomizmas ir moliniz-

mas) vyskupo šventimų (naujas sakramentas ar tik Kunigystės sakramento užbaiga), nekrikštytų vaikų amžino likimo (regi Dievą ar neregi), Marijos bendradarbiavimo išganyme (visų malonių tarpininkė), žmogaus sukūrimo (visas žmogus ar tik jo siela), klausimais, kurie ir šiandien nėra aiškiai Bažnyčios išspręsti, kuriais todėl yra galimos įvairios pažiūros ir įvairūs aiškinimai. Prisiminkime taip pat net ir išspręstų klausimų kėlimą **nauju atžvilgiu**, atskleidžiant gilesnį šių klausimų supratimą arba pabrėžiant pamirštą bei per maža paisytą tą ar kitą jų pusę, pavyzdžiui: popiežiaus ir vyskupų santykiai, popiežiaus primato prasmė vyskupų kolegijos atžvilgiu, pasauliečių vaidmuo Bažnyčioje ryšium su hierarchija, moterystės tikslai ir t.t. Visų šių klausimų įvairus ir net priešingas sprendimas yra ne kas kita, kaip pastanga ieškoti **tikros** jų sampratos. Šiuo atžvilgiu 'opozicija' stovi toje pačioje plotmėje kaip ir 'pozicija'. Nes kol mokomasis autoritetas nėra taręs galutinio savo žodžio arba yra taręs jį tik iš dalies, tol kiekvienas yra savotiškai net įpareigotas savo minties pastanga pagelbėti Bažnyčiai galutinės tiesos ieškoti ir ją rasti. Ją tačiau radus, — o jos radimas apsireiškia neklaidingu Bažnyčios mokymu, nors ir nebūtinai iškilmingu ex cathedra, — bet kokia opozicija nebetenka prasmės, nes tokiu atveju ji yra nebe tiesos ieškojimas, o jau rastos tiesos neigimas. Juk reikia niekad nepamiršti, kad mokomoji galia Bažnyčioje (popiežius ir vyskupai) skelbia bei vykdo ne kokią nors **savą teoriją**, kuriai galima priešintis ir jos vietoje siūlyti kitą, bet **dieviškąjį Apreiškimą**. Dieviškasis Apreiškimas betgi yra tik vienas. Autentinis jo aiškintojas yra mokomasis Bažnyčios autoritetas. Šv. Povilas, kuris, kaip sakyta, savo sekėjam davė visišką laisvę

kasdienos klausimais, labai griežtai, net pakartodamas, pabrėžė, kad nėra kitos Evangelijos, kaip ta, kurią jis skelbia. "Tik yra žmonių, kurie kelia jumyse neramybę ir nori iškreipti Kristaus Evangeliją" (Gal 1,7). Ir štai, tokių žmonių atžvilgiu Povilas pasirodė nuostabiai neatlaidus: "Jei kas jum skelbtų evangeliją ne tą, kurią priėmėte, tebūnie atskirtas" (Gal 1,9). Jokios opozicijos savam skelbimui Povilas nepripažino. Kas jo skelbiamai Evangelijai priešinasi, nebėra Bažnyčioje — anathema. Tai reiškia, kad opozicija yra galima ne Bažnyčios viduje, bet tik už Bažnyčios kaip erezija, schizma ar netikėjimas. Be abejo, kiekvienas žmogus yra laisvas priimti Bažnyčios skelbiamą dieviškąjį Apreiškimą ar jo nepriimti. Tačiau jis negali jam priešintis ir sykiu manyti pasiliekąs Bažnyčioje, o tik vykdąs opozicinę demokratinio jos gyvenimo pareigą. Tai nesusipratimas!

Šis bažnytinės opozicijos nesusipratimas ir net nesąmonė kaip tik ir išryškėjo mūsų dienomis, paskelbus pop. Pauliui VI encikliką "Humanae vitae". Prieš ją, kaip žinome, prasidėjo gana plati opozicija, siekianti įtaigoti popiežių — šį ar būsimąjį —, kad encikliką atšauktų. Opozicijos vedėjai bei dalyviai, visų pirma teologai, laiko pagrindinį enciklikos dėsnį — sąmoningas bei valingas lytinio veiksmo padarymas nevaisingu yra nedoras pačia savo esme (plg. § 14) — "popiežiaus nuomone", todėl ją kritikuoja, prieš ją kovoja, jos vykdymo reikalingumą neigia, tikėdamiesi, esą ateisiąs laikas, kai šis "antrasis Galilejaus įvykis" (H. Küng) būsiąs taip lygiai Bažnyčios apgailėtas kaip ir pirmasis. Šią encikliką čia liečiame ne iš esmės, bet tik kaip pavyzdį, kad parodytume, kokia didžiulė neprasmė yra opozicija Bažnyčios viduje. Juk enciklika "Hu-

manae vitae" skelbia dorovės dėsnį, vadinasi, tai, kas Bažnyčiai pavesta skelbti paties jos Steigėjo (plg. § 4). Ji skelbia šį dėsnį oficialiai kaip Bažnyčios mokslą, vadinasi, kaip objektyvią tiesą (plg. § 6). Galop ji skelbia šią tiesą įpareigojančiu būdu: jos nevykdymas yra nuodėmė (plg. § 18). Kokia čia tad gali būti opozicija? Priešinga šiam skelbimui pažiūra savaime kuria 'kitą evangeliją' ir tuo pačiu pastato opozicijos atstovus už Bažnyčios ribų. Juk dorovės dėsniai nėra žmogaus išradimas. Jie glūdi iš vienos pusės Dievo įsakymuose, iš kitos — žmogaus prigimtyje kaip Dievo Valios išraiškoje. Jeigu tad Bažnyčia skelbia, kad tas ar kitas dalykas yra nedoras, tai ji tai daro visados pagal aną aukščiau minėtą šv. Povilo nuostatą: "Įsakau ne aš, bet Viešpats" (1 Kor 7,10), ką popiežius labai aiškiai ir pabrėžia: "Mums Kristaus perteiktos tarnybos galia" šioje enciklikoje yra duodamas atsakymas "svarbiai problemai" (§ 6).

Griebtis formalinio nuostato, esą enciklika nesanti popiežiaus žodis ex cathedra ir todėl neturįs dogmos pobūdžio, vadinasi, nesanti neklaidinga, čia nieko nepadeda, nes Bažnyčios mokymo neklaidingumas neišsisemia popiežiaus skelbimu ex cathedra. Bažnyčia yra neklaidinga ir savo visuotiniame paprastame mokyme, jeigu jis liečia tikėjimo bei dorovės reikalus. Juk nė vienas iš 10 Dievo įsakymų nėra paskelbtas ex cathedra, vadinasi, nėra dogma, žiūrint formaliai. Grynai dorinių dogmų vargu ar iš viso esama. Koks betgi krikščionis galėtų teigti, esą dėsniai "nevok", "nekalbėk netiesos", "nepaleistuvauk", "gerbk savo tėvą ir motiną" galėtų būti vieną dieną atšaukti, nes jie esą nedogmos! O kad milijonai tikinčiųjų šių dėsnių nevykdo, tai nėra joks įrodymas, kad jie yra neteisin-

gi patys savyje. Tai tik įrodymas, kad iš vienos pusės žmogus yra silpnas ir todėl dažnai puola, iš kitos — kad religinė dorovė reikalauja nemažos aukos ir todėl Viešpaties malonės. Tai tinka ir enciklikai "Humanae vitae", ką popiežius irgi pabrėžia (plg. § 19-22). Nuodėmė betgi neišskiria žmogaus iš Bažnyčios ir todėl nereiškia jokios opozicijos. Nusidėjėlis, kuris mušasi į krūtinę ir kartoja Evangelijos muitininko žodžius "Dieve, būk gailestingas man, nusidėjėliui" (Luk 18,13), pareina "į savo namus nuteisintas" (Luk 18,14). Nenuteisintas grįžta tik tas, kuris esąs "ne toks, kaip kiti žmonės" (Luk 18,11). Dorinių dėsnių akivaizdoje mum belieka tik du keliai: arba juos priimti ir likti Bažnyčioje, nepaisant, kad savo praktikoje juos ir laužytume nusidėdami; arba jų nepriimti, skelbiant priešingą nuomonę, tuo kuriant 'kitą evangeliją' ir atsiduriant už Bažnyčios ribų. Trečios išeities — kovoti, kad dorinis dėsnis būtų atšauktas ir tuo būdu pereiti opozicijon — čia nėra. Kas šios trečios išeities ieško, nesuvokia, ką reiškia atmesti Bažnyčios skelbiamą dorinę tiesą.

Sutikime valandėlę, kad opozicija prieš "Humanae vitae' 'laimėtų ir kad būsimasis popiežius šios enciklikos dėsnį, smerkiantį antikoncepcines priemones, paskelbtų kaip objektyviai gerą arba bent neutralų dalyką. Ką tai reikštų? Visų pirma tai reikštų, kad Bažnyčia anksčiau klydo dorovės srityje, nes "Humanae vitae" kartoja tik tai, ką katalikiškoji dorovė mokė visais laikais[48] ir ką pastaruoju metu aiškiai išdėstė pop. Pijus XI enciklikoje "Casti connubii" (1930 m.). Suklydus betgi vieną sykį, nėra jokio laido, kad nesuklysi ir antrą sykį. Jei klysta Pijus XI ir Paulius VI, kodėl negalėtų klysti jų įpėdinis, sakysime, koks Julius IX? Jei klydo senesniųjų laikų teologai moralistai, kodėl negalėtų klysti toki pat moralistai

mūsų laikų ar būsimųjų? Dar daugiau: jei Bažnyčia klydo, doriškai vertindama antikoncepcines priemones, kodėl ji turėtų būti teisi, doriškai vertindama kitus žmogiškuosius veiksmus, kaip eutanaziją, abortą, išsigimusių ar psichiškai nesveikų kūdikių žudymą, priešvedybinius arba šaliavedybinius santykius, dvipatystę ir t.t.? Argumentų už visų šių veiksmų leidimą kaip gerų ar neutralių galima rasti labai daug ir labai stiprių, ypač sociologinėje ir psichologinėje srityje. Jeigu tad krikščioniškoji dorovė objektyviai priklausytų nuo sociologijos ar psichologijos, tai nė vienas jos dėsnis negalėtų išsilaikyti šių mokslų kritikos šviesoje. Tokiu atveju gera būtų tai, ką Bažnyčia leidžia, o bloga, ką ji draudžia. O nustatyti, ką Bažnyčia turėtų leisti ir ką drausti, būtų sociologijos ir psichologijos uždavinys. Tai reikštų toliau, kad gera ir bloga, dorybė ir nuodėmė yra grynai formaliniai dalykai, kaip ir Dostojevskio vaizduojamojoje Didžiojo Inkvizitoriaus karalystėj: "Mes leisime jiem net nusidėti, — juk jie toki silpni ir bejėgiai —, ir jie mylės mus kaip vaikai dėl to, kad leidome jiem nusidėti."[19] Bažnytinės opozicijos šalininkai pamiršta, kad Bažnyčia tą ar kitą draudžia kaip tik todėl, kad tai objektyviai bloga, ir tą ar kitą leidžia todėl, kad tai objektyviai gera. Bažnyčios draudimas ar leidimas nesukuria nei blogio, nei gėrio; jis tik nurodo, kur yra blogis, kurio reikia vengti, ir kur gėris, kurį reikia vykdyti. O ši objektyvinė būties sąranga yra nepriklausoma nuo jokių Bažnyčios leidimų ar draudimų. Kas objektyviai yra bloga, yra bloga tiek dešimtąjį, tiek dvidešimtąjį šimtmetį. Tai "Humanae vitae" kaip tik ir norėjo pasakyti. Opozicija prieš ją yra tad opozicija prieš objektyviai blogų veiksmų buvimą ir sykiu posūkis į dorovės suformalinimą ar-

ba suvedimą jos į grynus leidžiamuosius ar draudžiamuosius nuostatus. Tai posūkis į Didžiojo Inkvizitoriaus santvarką, kur ne būties sąranga, bet formalinis autoritetas viską lemia ir viską apsprendžia, laikydamas žmogų "bejėgiu sukilėliu" ir ugdydamas šį bejėgiškumą kaip jo laimės sąlygą.

Mažutis šuolis į šalį. — Kovai su "Humanae vitae" yra dažnai naudojamas palūkanų pavyzdys. Kaip žinome, Bažnyčia ilgus amžius draudė imti palūkanas už paskolintus pinigus, nes ji laikė pinigą sunaudojamu daiktu, kaip, sakysime, javai, pienas, mėsa, duona, aliejus ir t.t. Tuo tarpu dabar net ir pačios Bažnyčios skolinamosios kasos — Vokietijoje jų turi dažna diecezija — palūkanas ima. Išvada: tai, kas anksčiau buvo laikoma nedora, dabar yra virtę geru arba bent neutraliu dalyku. Kodėl negalėtų taip atsitikti ir su antikoncepcinėmis priemonėmis? — Šio argumento naudotojai pamiršta betgi vieną dalyką: **palūkanų ėmimas ir šiandien yra nuodėmė, jei paskolintas pinigas iš tikro yra taip sunaudojamas, jog jis neneša naudos jo savininkui, o tik pridengia jo nepriteklių.** Jei savo artimui paskolinu 1000 markių ar dolerių, kad jis atsidarytų krautuvę, padėdamas pagrindą savo pragyvenimui ar šį net praplėsdamas, visiškai teisingai galiu reikalauti, kad jis man grąžintų 1060 markių ar dolerių, vadinasi, kad ir aš dalyvaučiau jo turtėjime. Šios rūšies palūkanų Bažnyčia niekad nėra draudusi. Bet jei aš paskolinu savo artimui 50 markių ar dolerių, kad jis apmokėtų gydytojo sąskaitą ar nupirktų savo šeimai maisto, būsiu niekšas, reikalaudamas man grąžinti 53 markes ar dolerius, nes tokiu atveju ašen turtėsiu mano artimo vargu bei nelaime. Šios rūšies palūkanas Bažnyčia yra visados smerkusi ir tebesmerkia — jų draudimas ir šiandien nėra atšauktas

(plg. CIC, can. 1543) —, nes jos yra nusikaltimas artimo meilei. Šv. Ambrozijaus žodžiai gražiai apibūdina šį nusikaltimą: "Žmoniška yra padėti neturinčiajam, bet žiauru reikalauti daugiau, negu davei. Jeigu skolininkas yra reikalingas tavo pagalbos, kadangi neturi kuo padengti savo reikalų, tai argi nėra nedora reikalauti iš jo dar daugiau? Ir tai tu vadini žmoniškumu? Iš tikro tačiau tai yra tik padidėjęs niekšiškumas".[50] Argi šie žodžiai nėra teisingi ir šiandien? Kas buvo nuodėmė šv. Ambrozijaus laikais (IV šimt.), yra nuodėmė ir mūsajame amžiuje.

Dar sykį pabrėžiame, kad encikliką "Humanae vitae" naudojame čia tik kaip pavyzdį, nes ji skelbia dorovės dėsnį ir todėl gražiai atskleidžia opozicijos neprasmę. Kiekviena opozicija Bažnyčios skelbiamom tikėjimo tiesom ar dorovės normom pakerta objektyvinį tiek tiesos, tiek dorovės pagrindą, paversdama jas tvarkos bei drausmės nuostatais, kuriuos iš tikro galima kaitalioti pagal reikalą.

Bažnytinės opozicijos šalininkai šiandien dažnai mini šv. Povilo pasipriešinimą šv. Petrui, grįsdami juo ir savo teisę priešintis popiežiui ar vyskupui. Šv. Povilas rašo: "Kada Kefas buvo atėjęs į Antiokiją, aš pasipriešinau jam į akis, nes jis buvo peiktinas" (Gal 2,11). Kodėl? Ar dėl kokios nors skelbiamos tiesos bei dorovės dėsnio? Anaiptol! Peiktinas buvo Petras todėl, kad jis, būdamas Antiokijoje tarp stabmeldžių, priėmusių Evangeliją, valgydavo su jais, tuo parodydamas, kad tiek žydas, tiek pagonis yra lygūs prieš Kristų ir sudaro vieną meilės bendruomenę, kurioje "apipiaustymas neturi vertės, taip lygiai kaip ir neapipiaustymas" (1 Kor 7,19). Tačiau kai į Antiokiją atvyko žydų "nuo Jokūbo", Petras pasitraukė nuo neapipiaustytųjų, "bijodamas tų, kurie buvo iš apipiaustymo" (Gal 2, 12). Dėl šio tad Petro svyravimo Povilas ir pasipriešino

"jam į akis", pasakydamas "visų akyse", kad jis elgiasi "ne taip tiesiai, kaip reikalauja Evangelija" (Gal 2,14). Nes Evangelija nereikalavo iš pagonių, kad jie, tapdami Kristaus išpažinėjais, prisiimtų ir Mozės apipiaustymo nuostatą. Tačiau kai kurie žydai to reikalavo. Valgydamas su neapipiaustytaisiais, Petras paneigė šį kai kurių žydų reikalavimą. Tačiau tų pačių žydų akivaizdoje jis nedrįso Evangelijos lygybės pabrėžti ir todėl atsiskyrė nuo tų, su kuriais pirmiau buvo valgęs. Šis tad Petro nenuoseklumas bei bailumas kaip tik ir pažadino visiškai teisingą Povilo atoveiką. Bet tai buvo atoveika į asmeninį Petro elgesį. Tokios atoveikos bei pasipriešinimo yra pilna Bažnyčios istorija. Kai hierarchai asmeniniu savo gyvenimu — vis tiek ar jie būtų popiežiai, ar vyskupai, ar kunigai — darosi peiktini, jiem galima, o kai kada net ir reikia pasipriešinti visų akyse. Tačiau tai nėra jokia opozicija Bažnyčioje. Tai greičiau mėginimas įtaigoti atskirą hierarchą, kad jo asmeninis gyvenimas kaip tik nebūtų 'opozicijoje' Evangelijai. Povilo pasipriešinimu Petrui remti teisę priešintis popiežiui ar vyskupui kaip tikėjimo ar dorovės skelbėjui reiškia iškreipti ano pasipriešinimo esmę, asmeninio elgesio papeikimą sujaukiant su tikėjimo ar dorovės skelbimo atmetimu. Nuostabu yra dar ir tai, kad šiandien bažnytinės opozicijos šalininkai nė nemėgina peikti asmeninio savo bendrininkų elgesio, šaukdamiesi asmens neliečiamumo bei laisvo apsisprendimo teisės. Vargu tad ar jie būtų pasipriešinę ir Petrui, kaip tai darė Povilas. Užtat dabar pilna priešinimosi ne asmeniui, bet mokymui bei skelbimui, kas kaip tik ir sudaro tikra prasme opozicijos turinį, paverčiantį ją "kita evangelija", kurios skelbti neturi teisės niekas, net ir "angelas iš dangaus" (Gal 1,8).

KETVIRTAS SKYRIUS

BAŽNYČIOS TAUTĖJIMAS

Trečias bruožas, būdingas bažnytinio gyvenimo linkmei po II Vatikano Susirinkimo, yra jos tautėjimas, dažnai vadinamas 'vietinės Bažnyčios' atgaivinimu bei augimu. Vakarų lotyniškoji Bažnyčia — priešingai įvairiakalbei ir įvairiakultūrei Rytų Bažnyčiai — ilgus amžius didžiavosi savo anttautiškumu kaip regima visuotinumo apraiška. Ji jautėsi esanti tasai paties Kristaus minimas garstyčios grūdas, "tiesa, mažiausias tarp visų sėklų", iš kurio tačiau "darosi medis, taip kad dangaus paukščiai atskrenda ir gyvena jo šakose" (Mat 13,32), jų globiami ir tuo būdu jungiami į vieną šeimą. Viena santvarka, viena įstatymdavystė, viena liturgija buvo ryšiai, jungę įvairias tautas bei kultūras Katalikų Bažnyčioje. Tautinės ir kultūrinės skirtybės čia nebuvo visiškai nustelbtos ar pamirštos. Tačiau jos galėjo reikštis tik religinio gyvenimo pakraštyje, dažniau-

siai liaudies maldingume, arba būti kaip išimtys, nesudarydamas bendros taisyklės, o greičiau šiją patvirtindamos. Bendra gi taisyklė ir bendra plotmė visom tautom bei kultūrom buvo ta pati. Tiesa, ji buvo gana stipriai persunkta lotyniškąja dvasia. Kadangi tačiau ši dvasia buvo ne kurios nors gyvos tautos, o jau mirusios kultūros dvasia, todėl Katalikų Bažnyčios lotyniškumas nebuvo pergyvenamas kaip vienos tautos viršenybė ar net priespauda. Greičiau tai buvo regima anttautinė sąja, jungianti tautas į vieną visuotinę Bendruomenę. Dėl Romos Bažnyčios lotyniškumo nė viena tauta nesijautė esanti 'išrinktoji' arba 'vyraujančioji'.

Todėl ir atskiro kataliko santykis su šia anttautine visuotine Bažnyčia buvo savotiškai šiltas, sakytume, naminis: jis niekur nesijautė svetur, o visur namie. Kiekvienos Mišios kiekvienoje katalikų pasaulio bažnyčioje jam buvo taip lygiai savos, kaip ir jo paties krašte. Taip pat ir visi kiti sakramentai. Jei kalba kiek kai kur ir kliudė — išpažinties ar pamokslo atveju, — tai jos galima buvo šiek tiek pramokti, ko ir pakako, nes tautinės kalbos Katalikų Bažnyčioje svarbesnio vaidmens nevaidino. Tą patį reikia pasakyti ir apie bažnytinę sąrangą — vyskupijos, parapijos, vienuolijos — ir apie įstatymus, kurie nuo pop. Benedikto XV (plg. apaštalinė konstitucija "Providentissima Mater", 1917 m.) visiem ir visur buvo vienodi (išskyrus su Roma susijungusias Rytų Bažnyčios dalis, turėjusias ir tebeturinčias savus kanonus). Svetimšalių, kurie, peržengę tautines sienas, pasijunta užsienyje, Katalikų Bažnyčioje nebuvo ir neprivalėjo būti. Visi buvo pridengti ano iš garstyčios grūdelio išaugusio didžiulio medžio ir todėl visi jautėsi namie religiniu atžvilgiu. — Kas betgi šis lo-

tyniškas Bažnyčios visuotinumas buvo: tikrovė ar apgaulinga išorė? Tai klausimas, kuris dabar kaip tik kyla ir kurį šiame skyriuje mum tenka pasvarstyti.

1. Bažnyčios anttautiškumo apgaulė

Ar Bažnyčios anttautiškumas priklauso prie esminių jos savybių? Iš sykio atrodo, kad taip. Juk eiti "į visą pasaulį" ir skelbti "Evangeliją visam sutvėrimui" (Mork 16,15) reiškia šia Evangelija jungti tautas į vieną tikėjimo bendruomenę. Betgi Evangelija, kaip sakėme, yra tik viena. Ji iškyla viršum bet kokio tautiškumo. Kaip Kristus, nors ir gimęs iš konkrečios tautos, kalbėjęs jos kalba ir gyvenęs jos būdu, pasilieka mokyme, dorovėje, sakramentuose anttautiniu būdu ligi "pasaulio pabaigos" (Mat 28,20), taip ir Bažnyčia, nors ir kilusi visai konkrečioje vietoje bei turėjusi vienos tautos apaštalus, greitai betgi pralaužė šios tautos sienas ir išėjo į stabmeldiją. Tai ji padarė ne savo noru, bet paties Viešpaties nurodymu. Kas atidžiau skaito Apaštalų Darbų knygą, gali lengvai pastebėti, kad Kristaus mokiniai patys sava valia nesirengė peržengti Palestinos sienų ir nešti Evangelijos ligi žemės pakraščių. Tiesa, atsivertęs Saulius "kalbėjo taip pat pagonim ir ginčijosi su helenistais" (Apd 9,29). Pilypas pakrikštijo Etijopijos iždo viršininką (plg. Apd 8,38). Bet tai buvo tik atskiri atvejai, išsitekę Palestinos erdvėje. Nukankinus šv. Steponą, Jeruzalėje "prasidėjo didelis Bažnyčios persekiojimas" (Apd 8,1), ir visi, išskyrus apaštalus, išsiskirstė Judejos ir Samarijos šalyje" (Apd 8,1), o kai kurie "nuvyko iki Fenikijos, Kipro ir Antijochijos" (Apd 11,19). Tačiau Naujasis Testamentas čia pat pastebi, kad "jie niekam daugiau neskelbė mokslo, kaip tiktai žydam" (Apd

11,19). Vadinasi, net ir už Palestinos sienų atsidūrę, pirmieji krikščionys mėgino saugoti tautinį-žydiškąjį Evangelijos pobūdį. "Tikintieji iš apipiaustytųjų", kaip žydus krikščionis vadina Apaštalų Darbai, todėl ir stebėjosi, kad Cezarejoje, šv. Petrui sakant pamokslą, "Šv. Dvasios Malonė buvo išlieta ir ant pagonių" (Apd 10,45). O kai Petras po šio pamokslo, pakrikštijęs stabmeldį Kornelijų su jo giminėmis bei pažįstamais, grįžo Jeruzalėn, tai jo tautiečiai pasitiko jį priekaištaudami: "Kam ėjai pas žmones neapipiaustytus ir su jais valgei?" (Apd 11,3).

Tačiau pats Viešpats atitiesė šias klaidingas pirmųjų Palestinos krikščionių pastangas ir nurodė Bažnyčiai tikrąjį jos kelią. Buvodamas sykį Jofėje, "Petras užkopė ant stogo melstis apie šeštą valandą. Jis jautėsi alkanas ir norėjo valgyti. Betaisant jam valgio, užėjo jam dvasios pagavimas. Jis matė atvirą dangų ir nusileidžiantį kažkokį didelį indą... Tenai buvo visokių keturkojų, žemės šliužų ir dangaus paukščių. Jam taip pat pasigirdo balsas: Kelkis, Petrai, piauk ir valgyk! Bet Petras atsakė: Nieku būdu, Viešpatie, nes aš niekad nevalgau nieko paprasto ir sutepto. Balsas jam antrą kartą sakė: Ką Dievas apkuopė, tu nevadink paprastu. Tai pasikartojo tris kartus, ir indas tuojau vėl buvo paimtas į dangų" (Apd 10,9-16). Iš sykio Petras nesuprato, ką šis regėjimas reiškia. Bet, jam bemąstant, atėjo du vyrai ir klausė, "ar čia vieši Simonas, vadinamas Petru" (Apd 10,18). Jie esą pasiųsti šimtininko Kornelijaus surasti jį ir pakviesti į namus, kad išgirstų Kristaus Evangeliją ir priimtų Krikštą. Tada Petrui staiga pasidarė aiški regėjimo prasmė: pats Viešpats siuntė jį pas stabmeldžius. Nusileidęs iš dangaus indas buvo ne kas kita, kaip Bažnyčia, kurioje esama visokių visokiausių že-

mės padarų. Žydam jie atrodė neverti Evangelijos, nes sutepti. Bet Dievas juos jau buvo apkuopęs Kristaus krauju. Todėl žydai nebegalėjo jų atstumti; jie turėjo eiti į juos ir regimai įjungti į atpirktąją žmoniją. Štai kodėl Petras, nieko nelaukdamas, iškeliavo su pasiuntiniais į Cezareją pas šimtininką Kornelijų, kuris jo laukė, "susišaukęs savo gimines ir artimuosius prietelius" (Apd 10,24). Jis skelbė jiem Viešpaties žodį, nužengdino ant jų Šv. Dvasią ir pakrikštijo juos vandenimi (plg. Apd 10.44-48). Tai buvo nuostabus įvykis, turėjęs lemiančios reikšmės visai tolimesnei Krikščionybės istorijai. Juo buvo sulaužytas Bažnyčios užsisklendimas vienoje tautoje ir atidarytas Evangelijai kelias "į visą pasaulį".

Tačiau "visas pasaulis" anuo metu reiškė ne ką kitą, kaip Romos imperiją, kurios centre stovėjo graikai ir romėnai. Peržengę žydų tautos sienas, apaštalai — pirmoje eilėje Petras ir Povilas — atsidūrė kitos tautos ribose, būtent graikų tautos, kuri tais laikais kultūriškai vyravo net ir pačioje Romoje. Romėnai buvo graikus pavergę politiškai, bet graikai buvo romėnus pavergę kultūriškai — pagal žinomą posakį: "capta victorem cepit — nugalėta (Graikija) pasijungė nugalėtoją". Toks pat likimas ištiko ir Bažnyčią. Bažnyčia nugalėjo stabmeldiją savo turiniu, bet buvo pajungta graikiškai gyvenimo bei mąstymo, elgesio bei tvarkos lyčiai. Izraelitiška lytis čia buvo pakeista helenistine lytimi. Jau tik tas faktas, kad vienintelė Mato evangelija yra parašyta hebrajų kalbos aramajų tarme, o visos kitos Naujojo Testamento knygos yra parašytos liaudine graikų kalba, turėjo nepaprastos įtakos krikščioniškojo turinio perkėlimui iš vienos tautos mąstysenos į kitos tautos bei kultūros mąstyseną. Juk "kalbos klausimas", kaip

pastebi W. Jaegeris, helenistinio tarpsnio tyrinėtojas, "anaiptol nebuvo nereikšmingas dalykas. Kartu su graikų kalba apvaldė krikščioniškąjį mąstymą ištisas įvaizdžių, sąvokų, paveldėtų prasmenų ir subtilių skirtybių pasaulis".[51] Ir šitas pasaulis perskverbė tiek Evangeliją, tiek tradiciją. Prisiminkime tik, kad pirmieji septyni visuotiniai Bažnyčios susirinkimai buvo sušaukti graikiškosios Bizantijos erdvėje, vedami graikiškų teologų (lotyniškieji teologai juose maždaug tiek teturėjo reikšmės, kiek lietuviai filosofai tarptautiniuose filosofijos kongresuose!), ir kad jų nutarimai buvo išreikšti graikų kalba, nes kristologiniai ginčai — jie kaip tik ir buvo anų visų susirinkimų svarstymo objektas — visi be išimties buvo kilę Rytuose ir siejosi su graikiškąja filosofija. Ne veltui tad šiandien sakoma, kad "Kristaus paslaptį mums praskleidė Rytų Bažnyčia", tuo metu dar buvusi vienybėje su Vakarų Bažnyčia.[52] Tačiau Rytų Bažnyčia buvo ne kas kita, kaip sukrikščionintas graikiškumas arba sugraikintas krikščioniškumas.

Iš kitos pusės per Tertulijoną (2 šimt.), šį nuostabų stilistą ir kartu teisinį mąstytoją, ir vėliau per šv. Augustiną (4 šmt.), giliaprasmį egzistencinį mąstytoją, ir lotyniškoji kalba bei dvasia skleidė savo įtaką — gal mažiau teologijoje, bet aiškai teisinėje ir drausminėje Vakarų Bažnyčios sąrangoje. Kadangi betgi Vakarai nuolatos buvo drumsčiami politinių sąmyšių, kilusių iš germanų kilnojimosi ir naujų valstybių gimimo, todėl ir Vakarų Bažnyčios išsivystymas negalėjo eiti taip nuosekliai, kaip Rytų Bažnyčios Bizantijoje, kuri buvo nuo tautų kilnojimosi apsaugota ir todėl galėjo ramiai virškinti graikiškąjį pradą, sutapdydama jį su Evangelija ir visa savo teologine, sakramentine, liturgine, teisine ir net asketine sąranga. Ta-

čiau nuo vad. Karolingų renesanso lotyniškoji dvasia pradeda reikštis Bažnyčioje gana stipriai. Per Scottą Euriugeną (9 šimt.), Petrą Damianą (11 šimt.), šv. Anzelmą (11 šimt.), šv. Bernardą (12 šimt.), Petrą Abaelardą (12 šimt.) ir kitus prieiname prie scholastikos Bažnyčioje. Šv. Augustinas atsigavo visa jėga; Aristotelis buvo sulotynintas ir sukrikščionintas; lotynų kalba ir romėniškoji teisė virto veiksniais, kurie įtaigojo bažnytinį gyvenimą ligi gelmių, kaip tik ir sukurdami lotyniškąjį Vakarų Bažnyčios visuotinumą. Net ir garsusis 15 šimt. renesansas, gyręsis atradęs senovę, iš tikro buvo daugiau lotyniškumo negu graikiškumo nešamas. Pasiuntęs iš Konstantinopolio Homero raštus Petrarkai kaip dovaną, Mykolas Sigeras gavo iš šio didžio renesanso poeto atsakymą: "Homerus tuus apud me mutus, immo vero apud illum surdus sum — Tavo Homeras man yra nebylys, kadangi aš jam esu kurtinys": Petrarka nemokėjo graikiškai, todėl jam Homeras nieko ir nesakė.[53] Trumpai tariant, Bažnyčia, išėjusi iš Palestinos į visą pasaulį", pateko graikiškai-lotyniškon įtakon, apsivilko graikiškai-romėniško pasaulio lytimis ir, žlugus romėnam bei graikam kaip tautom, didžiavosi šiomis lytimis kaip savo anttautiškumo ženklu, išreiškiančiu jos visuotinumą. Tai buvo tarsi "šviesa pagonim", iškilusi "visų tautų akivaizdoje" (Luk 2,32), ginama apologetikos vadovėliuose ir bažnytiniuose nuostatuose. Atrodė, kad graikškai-lotyniškoji Bažnyčios lytis iš tikro yra nebepakeičiamas jos reiškimosi būdas pasaulyje.

Šis betgi įspūdis laikėsi tik tol, kol Bažnyčia plito Europos ir naujaisiais laikais Amerikos žemynuose. Bet kai tik ji pamėgino kelti koją Azijon bei Afrikon ir kai šio pastarojo žemyno tautos pasiekė aukštesnės tautinės bei

kultūrinės sąmonės, tuojau pasirodė, kad graikiškai-lotyniškasis Bažnyčios visuotinumas yra ne kas kita kaip vakarietiškas apvalkalas — daugiau nieko. Be abejo, Krikščionybės idėjos yra tokios gilios, jog jom išreikšti reikia tam tikro dvasios subrendimo, tam tikros "laiko pilnybės", kad Dievo Karalystė galėtų priartėti ir kad Evangelija galėtų būti priimta (plg. Mor 1,15). Čia, tur būt, yra pagrindas, kodėl šv. Tomo apaštalo žygis į Indiją nepasisekė: Tomo skelbta indam Evangelija sunyko, palikdama tik neaiškių prisiminimų, nors jos pėdsakų šiandienos istorikai vis daugiau atranda, deja, tik kaip sustingusių archeologinių liekanų. Tikrų šio sunykimo priežasčių nežinome. Bet galima spėti, kad kraštas, į kurį Tomas pateko, nebuvo kultūriškai pribrendęs Krikščionybei suprasti bei vykdyti. Krikščionybė nėra prigimto kultūros išsivystymo ar žmogaus brendimo išvada, kaip šiandien norėtų teigti kultūros istorikai (A. Toynbee) ar psichologai, randą tris asmenybės bei dorovės brendimo tarpsnius: instinktyvų, humanistinį ir krikščioniškąjį. Tai esminis Krikščionybės nesupratimas. Krikščionybė yra laisvas Dievo nusileidimas į žmogaus prigimtį, todėl neturįs nieko bendro su kultūros pažanga ar asmens brendimu. Iš kitos tačiau pusės, kad šis Viešpaties nusileidimas būtų įmanomas, reikalinga, kad tiek kultūra, tiek atskiras asmuo būtų pasiekę reikalingo aukščio. Kaip Kristus negalėjo įsikūnyti fiziškai sugadintoje ar psichiškai nesveikoje prigimtyje, nes tokiu atveju nebūtų galėjęs vykdyti savo pasiuntinybės, taip ir Bažnyčia negali įsikūnyti barbariškoje aplinkoje, nes ji irgi negali vykdyti savų uždavinių. Bendras dėsnis, kad "malonė reikalauja prigimties kaip pagrindo — gratia supponit naturam", tinka ir Bažnyčios santykiam su kultūros išsivystumu. Tai pastebim čia todėl, kad suprastume, kodėl Evangelija pražydo

graikiškai-romėniškoje erdvėje ir kodėl ji suskurdo tolimuose Azijos ir Afrikos žemynuose, kurie nebuvo paliesti graikiškai-romėniškos dvasios aukščio.

Ši tačiau pastaba yra teisinga tik iš dalies, vadinasi, tik ten, kur kultūra iš tikro yra labai žema. Ji betgi neišaiškina Bažnyčios nepasisekimo ten, kur kultūra yra aukšta ir kur Evangelija vis dėlto yra nepriimama, kaip tai yra atsitikę Azijoje naujaisiais laikais — Pranciškaus Ksavero ir Matteo Ricci veiklos metu (16-17 šimt.). Krikščionybės nepasisekimas aukštos kultūros kraštuose yra priežastingai susijęs su graikiškai-lotyniškuoju pavidalu. Misijos Azijoje (ryškus pavyzdys yra Kinija [54]) sužlugo todėl, kad Bažnyčia atėjo čion ne kaip atvira kiekvienai tautai bei kultūrai, bet kaip užsisklendusi graikškai-lotyniškame kiaute. Tiek Indijoje, tiek Japonijoje, tiek Kinijoje ji rado gilų religingumą, tiesa, stabmeldišką, tačiau anaiptol ne lėkštą — taip lygiai, kaip ir Graikijoje, apie kurios žmones šv. Povilas galėjo tarti: "Atėnų vyrai, aš matau, kad jūs visais atžvilgiais esate tikrai dievobaimingi" (Apd 17,22). Užuot tačiau, kaip tai darė šv. Povilas, atsirėmusi į Azijos žmogaus sąvokas, papročius, simbolius, liturgines apeigas, Bažnyčia nešė į Aziją savą vakarietiškumą ir mėgino juo apvilkti svetimo žemyno dvasią. Kai kurių misininkų, kaip Cosme de Torres (Japonijoje) ar Matteo Ricci (Kinijoje), pastangos eiti šv. Povilo keliu ir įglausti azijatinės kultūros lytis į Evangeliją susilaukė Romos pasipriešinimo ir patraukė paskui save krikščionių persekiojimą bei Krikščionybės sunykimą. Argi nebūdinga, kad pastaraisiais amžiais su Roma susijungusios Rytų Bažnyčios dalys jokios misijų veiklos nei Azijoje, nei Afrikoje neišvystė — kaip tik todėl, kad jom buvo ir tebėra uždrausta krikščioninti

šių žemynų stabmeldžius pagal savą liturgiją bei sąrangą. Visos misijos turinčios būti vedamos tiktai pagal lotyniškąjį ritą ir lotyniškuosius nuostatus bei įstatymus.

Bažnyčios žygiuose kitų žemynų erdvėje kaip tik ir atsiskleidė jos anttautiškumo apgaulė. Norėdama būti anttautinė, Bažnyčia nusisuko nuo tautiškumo, nemėgino jo įglausti į save ir nesistengė pašvęsti tautinių vertybių. Dar daugiau: susidūrusi su visai skirtingomis tautomis bei kultūromis, ji bandė primesti jom vakarietišką dvasią tiek teologijoje, tiek liturgijoje, tiek teisėje. Tuo būdu Bažnyčios visuotinumas virto graikiškai lotyniškosios lyties visuotinumu ir neišvengiamai turėjo sunaikinti pats save. Europoje bei Amerikoje šis visuotinumas nebuvo tautom tiek svetimas, nes visa jų kultūra buvo daugiau ar mažiau išriedėjusi iš graikiškai lotyniškojo šaltinio. Graikiškai lotyniškoji dvasia jom atėjo ne kartu su religija, bet apskritai visu jų kultūrėjimo vyksmu. Tuo tarpu Azija turi savą kultūrą, labai seną, labai švelnią, labai daugiašakę ir kartu gilią. Jai tad grynai su religija atkeliavęs graikiškai lotyniškas pavidalas buvo visiškai svetimas. Ji pergyveno jį kaip užmačią, atėjusią sykiu su politiniu Europos valstybių kolonializmu. Nuosekliai tad tiek Azijoje, tiek vėliau Afrikoje Bažnyčia buvo laikoma viena iš europinio kolonializmo jėgų. Tapti krikščionimi reiškė šių žemynų žmonėm, ypač inteligentam, palikti savą kultūrą ir pereiti atėjūnų bei prispaudėjų pusėn. Azijos ir Afrikos tautų bei kultūrų akivaizdoje išryškėjo vakarietiško Bažnyčios visuotinumo tragika, kaip ir bet kurios kitos "iš pasaulio" pasiimtos gyvenimo lyties. Bažnyčios visuotinumas graikiškai lotyniška pavidalu ne tik kad nebuvo išreikštas, bet jis virto tiesiog užtvara tikrajam visuotinumui. Rytų Bažnyčios

teologai jau seniai prikaišiojo Katalikų Bažnyčiai, esą ši "nepašvenčianti kalbos, tos nuostabiausios tautinės dvasios apraiškos".[55] Pratęsdami šį priekaištą, galime pridurti, kad ji nepašvenčianti nė tautinių papročių, tautinės muzikos, tautinių šokių, tautinių drabužių, nes visų šių dalykų neįsileidžianti į šventyklą. Tai priekaištas, kurį kėlė dar gerokai prieš II Vatikano Susirinkimą ir prancūzų katalikų teologas, dabar kardinolas Jean Daniélou, sakydamas, esą "reikia tik įsivaizduoti, ką reiškia negrui ar kiniečiui mokytis lotyniškai. Misininkas, verčiąs šiuos žmones klausyti lotyniškų Mišių, iš tikro yra žiauriai negailestingas";[56] negailestingas ne kaip žmogus ar dvasiškis, bet kaip atstovas sulotynintos Bažnyčios, nešančios savo lotyniškumą į tokias tautas, kurios su juo neturi nieko bendro. Šis priekaištas liečia liturgiją. Tačiau jis tinka ir visom kitom bažnytinio gyvenimo sritim. Tai, kas Bažnyčios istorijoje išaugo iš Vakarų Europos mąstymo, papročių, socialinių santykių, gali netikti ir dažnai netinka kitų žemynų žmonių mąstysenai bei santykiuosenai, turinčiom savyje kitokių bruožų ir kitokių vertybių. Visa tai paneigti ir, užuot juos į Bažnyčią įėmus, keisti juos vakarietiškais bruožais bei vaakarietiškomis vertybėmis reiškia visuotinumą paversti uniforma. Iš sykio taip gražiai atrodąs ir naminiu jaukumu dvelkiąs Bažnyčios anttautiškumas galų gale pasirodo esąs ne kas kita, kaip graikškai lotyniškas uniformizmas.

2. Bažnyčios virtimas tautine

Ir štai, II Vatikano Susirinkimas nusprendė atsisakyti šio apgaulaus visuotinumo ir išvilkti Katalikų Bažnyčią iš graikiškai lotyniškos uniformos. Iš tikro, juk jeigu, kaip

skelbia Susirinkimas, "savo uždaviniu ir prigimtimi Bažnyčia nėra surišta su kuria nors viena kultūros forma arba politine, ūkine bei visuomenine sistema" (I,212), tai savaime aišku, kad ligšiolinis jos graikiškai lotyniškas pavidalas yra grynai istorinis, nesusijęs su jos esme, todėl galįs būti pakeistas arba bent paskelbtas lygiateisiu bei lygiaverčiu su kitais pavidalais. Jei Bažnyčia galėjo būti sugraikinta bei sulotyninta, kodėl ji negalėtų būti suindinta, sukinietinta, sujaponinta arba sunegrinta? Argi neteisus yra kard. J. Daniélou, sakydamas, esą jis negalįs "iš viso įsivaizduoti, kaip galėtų negras garbinti Dievą, nešokdamas, nes visa jo esmė yra šokio tiek persunkta, jog šis sudaro nebepašalinamą jo kultūros dalį"?[57] Tas pat tenka pasakyti ir apie indų polinkį į meditavimą bei asketizmą, kiniečių pagarbą mirusiems senoliam ir prosenoliam. Kodėl visa tai negalėtų tapti bažnytinio gyvenimo pradais, kaip jais tapo graikų misterijos Rytų Bažnyčios liturgijoje, romėnų teisė Vakarų Bažnyčios įstatymuose, platoniškai aristotelinis mąstymas teologijoje, stoikų dorovės nuostatai krikščioniškoje askezėje? Kodėl Bažnyčia negalėtų prisiminti, kad ji yra ne tik organizmas kūno pavidalu, ne tik keleivė per pasaulį amžinosios buveinės linkui, bet ir **didžiulis medis**, turįs priglausti įvairiarūšių paukščių? Juk argi tik viena paukščių rūšis ieškosi šio medžio? Argi visi paukščiai jame suka vienodus lizdus? Medžio kaip paukščių prieglaudos vaizdas Bažnyčiai atveria taip lygiai naujų prošvaisčių, kaip ir keleivės vaizdas.

Reikia tad džiaugtis, kad II Vatikano Susirinkimas šio vaizdo reikšmę suprato ir juo pagrindė tolimesnį Bažnyčios santykį su įvairiomis tautomis bei kultūromis. Susirinkimo teiginys, esą Bažnyčia "stovi viršum rasės arba tau-

tos skirtumų" (II,224) ir nėra "surišta su kuria nors viena kultūros forma" (I,212) arba "neatskiriamai susieta su jokia rase ar tauta" (I,234), nors ir teisingas pats savyje, dar neteikia jokio turinio. Jis tik atveria aną iš garstyčios sėklos išaugusį medį visiem dangaus paukščiam. Jeigu šiuo neigiamu pasisakymu Susirinkimas Bažnyčios santykį su tautomis bei kultūromis būtų ir išsėmęs, vargu ar tektų mum kalbėti apie Bažnyčios tautėjimą kaip būdingą šiandienos bruožą. Tačiau Susirinkimas, atsiribodamas nuo vienos kurios kultūros, kartu pabrėžė ir Bažnyčios pareigą eiti į atskiras tautas bei kultūras ir jose įsišaknyti, kaip kad ji savo metu įsišaknijo graikų bei romėnų kultūroje. Tai nedviprasmiškai Susirinkimas skelbia savame dekrete apie misijinę Bažnyčios veiklą: "Tikinčiųjų bendruomenė, pasipuošusi savosios tautos kultūrinėmis vertybėmis, tebūnie giliai įsišaknijusi žmonėse" (II, 233). Kad tai nėra taktinis posūkis, o gili įžvalga į pačią Bažnyčios prigimtį, rodo paties Susirinkimo tiesiama lygiagretė tarp Kristaus ir Bažnyčios; lygiagretė, kurią nuolatos čia pabrėžiame, nes ji vienintelė gali mum atskleisti Bažnyčios būseną pasaulyje. Susirinkimas sako: "Norėdama visiem perteikti išganymo paslaptį ir Dievo atneštąjį gyvenimą, Bažnyčia privalo taip įsijungti į visas šias grupes, kaip pats Kristus, kuris įsikūnijimu susivaržė save tam tikromis visuomeninio ir kultūrinio gyvenimo sąlygomis tų žmonių, su kuriais bendravo" (II,227). Tai reiškia: savo esme bei pasiuntinybe Bažnyčia iškyla viršum visų tautų ir kultūrų; šia prasme ji yra griežtai anttautinė; tačiau savo gyvenimu pasaulyje ji turi įsišaknyti ten, kur ji vykdo savo pasiuntinybę, kaip kad Kristus buvo įsišaknijęs Izraelyje; šia prasme ji turi būti tautinė. Bažnyčios anttautiškumas nereiškia tad **vieno** kurio pavidalo pirmeny-

bės, kaip buvo ligi šiol; jis reiškia dieviškojo, Bažnyčios skelbiamo bei vykdomo gyvenimo skleidimąsi įvairiuose pavidaluose. Ne žmogiškai istorinė Bažnyčios pusė turi būti anttautinė, bet dieviškai amžinoji, kuri persunkia žmogiškąją pusę, ją pakilnindama bei pašvęsdama, tačiau jokiu būdu jos nenaikindama ir nežalodama. Todėl Susirinkimas ir skatina misininkus "kiekvienoje didesnėje teritorijoje, kurią jungia bendras visuomeninis-kultūrinis paveldėjimas" (II, 245), taip tvarkyti teologines studijas, kad "būtų iš naujo tyrinėjami Dievo apreikštieji įvykiai ir žodžiai, užrašyti Šventajame Rašte ir aiškinti Bažnyčios Tėvų bei mokančiosios Bažnyčios" (II, 245). Kitaip sakant, Susirinkimas ragina misininkus Azijoje, Afrikoje ir visur kitur elgtis taip, kaip elgėsi apaštalai, atvykę iš Palestinos į helenistinės kultūros erdvę, būtent: iš naujo permąstyti Viešpaties Apreiškimą pagal atitinkamos erdvės dvasią ir teikti Bažnyčiai tokią sąrangą, kuri atitinka anos erdvės socialinę bei teisinę sąrangą. "Tai leis", sako Susirinkimas, "aiškiau pamatyti, kaip tikėjimas, panaudodamas tautų filosofiją ir išmintį, gali pasidaryti artimesnis protui, ir kaip tautų papročiai, gyvenimo sampratą ir visuomeninė santvarka gali būti derinami su dorove, kurios moko Dievo Apreiškimas" (II,245). Trumpai tariant, šitoks "krikščioniškasis gyvenimas bus pritaikytas kiekvienos kultūros prigimčiai ir pobūdžiui" (II,245). Ir tik šitoks daugiariopumas bus išraiška Bažnyčios vienybės. (plg. II, 246).

Dviem dalykais II Vatikano Susirinkimas atsiribojo nuo graikiškai lotyniškojo Bažnyčios apvalkalo kaip jos visuotinumo bei vienybės išraiškos, būtent: **gimtosios kalbos leidimu liturgijoje ir vyskupų tautinių konferencijų įteisinimu bažnytinėje sąrangoje.** Nuostabiai greitas šių dviejų

dalykų įsipilietinimas visame katalikiškame pasaulyje rodo, kad ligšiolinis Bažnyčios anttautiškumas iš tikro buvo pergyvenamas kaip grynai formalinis ir todėl pirma proga pačių Bažnyčios vadovų buvo padėtas į šalį.

II Vatikano Susirinkimas gimtosios kalbos liturgijoje neįsakė; jis ją tik **leido** šalia lotynų kalbos. Liturgija, pagal Susirinkimą, "yra pirmasis ir būtinas šaltinis, iš kurio tikintieji gali semtis tikrai krikščioniškosios dvasios" (I, 130). Nuosekliai tad tikintieji turi "liturginėse apeigose" dalyvauti "pilnai, sąmoningai ir aktyviai, kaip to reikalauja pati liturgijos esmė" (t.p.). Jeigu anksčiau buvo labiau pabrėžiama objektyvinė liturgijos pusė, nepriklausanti nei nuo kunigo, nei nuo tikinčiųjų nuotaikos, tai Susirinkimas, pakartodamas (plg. I, 128,129,130,132), pabrėžia sielovadinę-subjektyvinę pusę". Pašvęstieji ganytojai turi žiūrėti ne tik kad liturginis veiksmas būtų teisėtai ir leistinai pagal nuostatus atliekamas, bet taip pat kad tikintieji jame dalyvautų sąmoningai, aktyviai ir vaisingai" (I,129). Šiam gi sąmoningam, aktyviam ir vaisingam dalyvavimui, vadinasi, visai sielovadinei liturgijose pusei, reikalinga, kad tikintysis **suprastų**, kas prie altoriaus darosi; suprastų ne tik veiksminius ženklus, bet ir pačią kalbą, šiuos ženklus lydinčią arba iš jų kylančią. Sielovadinės liturgijos pusės pabrėžimas savaime reikalauja, kad liturgija būtų švenčiama **gimtąja kalba**, kaip tai yra buvę pirminėje Krikščionybėje ir kaip tai yra išlikę visoje Rytų Bažnyčioje. Štai kodėl II Vatikano Susirinkimas ir pastebėjo, kad "tiek Mišiose, tiek teikiant sakramentus, tiek atliekant kitus liturginius veiksmus daug naudos žmonėm gali atnešti gimtoji kalba. Todėl ji gali būti plačiau vartojama" negu lig šiol (I, 137; plg. I, 146). Čia kreiptinas dėmesys į žodį

'gali': jis reiškia leidimą, bet ne įsakymą, nes Susirinkimas kaip taisyklę ir toliau palaiko liturgijoje lotynų kalbą: "Liekant galioje ypatingam nuostatui, Romos apeigose ir toliau tebūnie naudojama lotynų kalba" (I, 137). Dar daugiau: gimtosios kalbos vartojimą liturgijoje turinti apspręsti "kompetentinga vietos bažnytinė vyresnybė" (t.p.), nes jos galiai yra paliekama nutarti, "ar iš viso įvestina gimtoji kalba ir kiek jos įvestina" (t.p.). Todėl netikslu kalbėti, esą II Vatikano Susirinkimas lotynų kalbą liturgijoje pakeitė gimtąja kalba. Anaiptol! Jis tik leido šalia lotynų kalbos vartoti ir gimtąją kalbą.

Bet štai, čia kaip tik ir atsitiko nuostabus dalykas. Vietinės bažnytinės vyresnybės tučtuojau šį Susirinimo leidimą pavertė įsakymu: visos viešos apeigos, kuriose dalyvauja tikinčių bendruomenė, buvo įsakytos atlikti gimtąja kalba. Lotyniškai Mišios šiandien yra laikomos tik kaip Suma kai kuriose katedrose ar vienuolynų bažnyčiose, atostogų vietose, kur susirenka įvairių tautų žmonės, ir privačiai, kai nedalyvauja tikintieji kaip bendruomenė. Nepaprastai greitai lotynų kalba liturgijoje liko tik išimtis,už kurios atgaivinimą šiandien veltui kovoja tarptautinis "Una voce" sąjūdis. Taip pat ir gimtosios kalbos kiekis liturgijoje greitai buvo vietinių bažnytinių vyresnybių išplėstas ligi visumos. Joje jau nebėra dalių, kurios būtų palaikytos lotynų kalbai, kaip pradžioje Mišių kanonas.

Tautinės vyskupų konferencijos yra antras Bažnyčios tautėjimo pavidalas. Vienos šalies vyskupų susirinkimai pasitarti yra dažnas ir neviename krašte, sakysime, Vokietijoje, seniai vykdomas dalykas. Tačiau kad šitoki susirinkimai virstų valdomaisiais Bažnyčios organais, tai yra naujas dalykas, nes pirmesni pasitarimai buvo tik privatinio

pobūdžio: tikrasis valdytojas buvo kiekvienas vyskupas skyrium savoje diecezijoje (plg. CIC, can. 329, 335). Tuo tarpu II Vatikano Susirinkimas nutarė, "būsiant didžiai naudinga, jei visur tos pačios tautos arba vienos kurios krašto srities vyskupai, sudarydami vieną grupę, rinksis nustatytais laikotarpiais pasitarti" (II, 89). Šie betgi vyskupų pasitarimai Susirinkimo noru jau įgyja valdomosios galios: "Teisėti vyskupų konferencijos nutarimai, priimti bent dviejų trečdalių sprendžiamąjį balsą turinčių konferencijos narių ir patvirtinti Apaštalų Sosto, turi juridiškai įpareigojančią galią" (II,90). Tuo būdu vyskupų konferencijos virsta tikrais bažnytinės sąrangos organais, kurie, kaip Susirinkimas sako, "bendromis jėgomis vykdo savo ganytojinį uždavinį, siekdami paskleisti žmonėm daugiau Bažnyčios teikiamo gėrio, ypač gyvenamojo meto aplinkybėm pritaikytais apaštalavimo būdais ir priemonėmis" (II,89). Kitaip tariant, Bažnyčios šiandienėjimo vykdymas yra pavedamas vyskupų konferencijom. Jos nutaria gimtosios kalbos pritaikymo būdą liturgijai, (plg. I,138); jos nusprendžia, "kas iš atskirų tautų tradicijų ir savumų tiktų priimti į Dievo kultą" (I,138); jos pasisako aktualiais sielovados klausimais (plg. II, 89); jos nustato tikinčiųjų pareigas, pav. sekmadienio Mišių klausymas šeštadienį vakare (Vokietijoje), pasninkas penktadienį (Vokietijoje) ar atleidimas nuo jo (Belgijoje, Anglijoje ir kitur); jos tvarko religiškai mišrių moterysčių sakramentinę formą (plg. pop. Pauliaus VI motu proprio "Matrimonia mixta", 1970 m.; teisinių nuostatų § 7). Nėra Abejonės, kad vyskupų konferencijos pamažu vis labiau plėtos savo galią ir kad tuo būdu vienos tautos Bažnyčia įgis vis ryškesnio pavidalo.

Tautinių vyskupų konferencijų atsiradimą teologija šiandien pradeda išvystyti į vad. "vietinės Bažnyčios" sam-

pratą. Bažnyčia esanti visuotinė ir vieninga ne tuo, kad turi tą pačią liturgiją, tą pačią teisę ir tą pačią socialinę sąrangą visom tautom, bet tuo, kad vidine dvasia ir broliška meile jungianti liturginį, teisinį, organizacinį ir net teologinį įvairumą. "Vietinė Bažnyčia", išsitenkanti tos ar kitos tautos rėmuose, galinti net ir žymiai skirtis nuo kitos "vietinės Bažnyčios", nenustodama būti visuotine Bažnyčia, kadangi joje esama visų Bažnyčios pradų, nors ir kitaip nusakomų, tvarkomų bei reiškiamų. Tai esą žymiai daugiau negu valdymo decentralizacija. Tai tikras bažnytinis pliuralizmas, kuriame tauta savo kalba, savo papročiais, savo menu, savo mąstysena apvelka dieviškąjį Apreiškimą, jo skelbimą, bei mokymą, sakramentų apeigas ir socialinę Bažnyčios sąrangą. Tokį kelią į Bažnyčios tautėjimą nurodė ir pats pop. Paulius VI savo kalboje Rugabos katedroje (Ugandoje) susirinkusiem Afrikos vyskupam (1969 m. liepos 30 d.). Į klausimą, ar Bažnyčia turinti būti europiška, ar lotyniška, ar rytietiška, ar afrikietiška, popiežius atsakė, kad ji visų pirma turinti būti katalikiška, vadinasi, "ji turi pilnai ir visiškai atsiremti į tą patį, esminį ir grindžiamąjį Kristaus mokslo paveldėjimą ir išpažinti tikrą bei vadovaujančią vienos Bažnyčios Tradiciją. Tai yra pagrindinis ir nelygstamas reikalavimas".[58] Tačiau "šio vieno tikėjimo išraiškos lytys, vadinasi, kalba ir skelbimas gali būti įvairūs, pasilikdami visiškai ištikimi pirmykštei dvasiai. Jie gali atitikti kalbą, stilių, nuotaiką, dvasią, kultūrą to, kuris šį tikėjimą išpažįsta. Šiuo atžvilgiu pliuralizmas yra visiškai galimas ir net pageidaujamas... Šia prasme, — čia popiežius kreipėsi tiesiog į susirinkusius vyskupus — Jūs galite ir privalote turėti savą afrikietišką Bažnyčią, nes Jūs turite žmogiškųjų vertybių bei būdingų kultūros ly-

čių, kurios prašosi patobulinamos. Krikščionybėje jos kaip tik galėtų pasiekti savos pilnybės ir išvystytų tikrai afrikietiškų išraiškos būdų" (p. 424). Tai reiškia: **Krikščionybė atsiveria tautiniam pradam**, juos puoselėja ir brandina. Tautybė ir Bažnyčia papildo viena kitą. Tautybė teikia Bažnyčiai istorinių išraiškos lyčių ir pati bręsta krikščioniškųjų vertybių šviesoje. Auga ne tik vakarietiška (graikiškai lotyniška), bet ir azijatiška, ir afrikietiška Krikščionybė. Kiekvienas žemynas ar ryškesnės jo dalys gali ir turi turėti savą Krikščionybę. Tai, kas Rytų Bažnyčioje yra buvę amžių amžiais, turį dabar atsirasti ir Vakarų Bažnyčioje. Ir joje turinčios pasireikšti tautos bei jų grupės visu savo būdingumu. Gimtąja kalba liturgijoje ir vietinės Bažnyčios sąranga tauta kaip tik ir teikianti savo įnašą Kristaus religijai.

Tarp šių dviejų Bažnyčios tautėjimo būdų — gimtosios kalbos ir vietinės Bažnyčios — esama vidinio ryšio. Čekų mokslininkas F. Grivecas, rašydamas apie šv. Metodijaus ir Konstantino apaštalavimą Bulgarijoje (9 šimt.), yra sustatęs tam tikrą silogizmą, kuris pasitvirtino ne tik Rytų Bažnyčios išsivystyme slavų kraštuose, bet kurio pradmenų dabar regime jau ir Vakarų Bažnyčios tautėjime. Šis silogizmas skamba taip: **tautinė liturgija reikalauja tautinės hierarchijos, o tautinė hierarchija veda į tautinę savivaldą.**[59] Liturgija, švenčiama gimtąja kalba, neilgai išsilaiko vienoda, net jeigu tekstai bei apeigos pradžioje ir būtų tie patys. Todėl ir II Vatikano Susirinkimo reikalavimas, esą prisitaikant "prie įvairių grupių, šalių, tautų", reikia žiūrėti, kad "liktų nepaliesta esminė Romos apeigų vienybė" (1,138), yra grynai teorinis. Jau pats tekstų vertimas į gimtąją kalbą virsta bendro religinio tu-

rinio pritaikymu tautinei mąstysenai bei jausenai. Mažutis pavyzdys. Kiek šios knygelės autoriui yra žinoma, nė viena Europos tauta neišsivertė lotyniškųjų Mišių užbaigos "ite, missa est", bet ją **pakeitė** visiškai kitokiu posakiu: lietuviai — "telydi Jus Viešpaties malonė", vokiečiai — "eikite ramybėje". Kodėl? Todėl, kad išverstas ir atsakymo "ačiū Dievui" palydėtas "ite, missa est — skirstykitės, jau pasiųsta" paverčia Mišių užbaigą kažkokia patyčia: susidaro įspūdis, kad dėkojame už tai, jog jau galime galų gale eiti namo... Tokių pavyzdžių esama ir daugiau, nes net ir vertiniai neperteikia tikros originalo prasmės. Graikiškasis "Kyrie, eleison" anaiptol nereiškia to, ką lietuviškasis vertinys "Viešpatie, pasigailėk" arba rusiškasis "Gospodi, pomiluj". Graikam jis buvo **pasveikinimo** šūkis, panašus į mūsąjį "valio" arba "tegyvuoja", kuriuo vergai sveikindavo savo poną. Įimdami šį "valiavimą" į liturgiją, pirmieji krikščionys kaip tik ir norėjo juo pasveikinti Kristų Valdovą, ateinantį į savą bendruomenę Mišių metu. Todėl "Kyrie, eleison" ir stovi Mišių pradžioje.[60] Štai kodėl tos liturgijos, kurios norėjo pasilaikyti pirminę "Kyrie, eleison" prasmę, jo neišsivertė, bet naudojo orginale (lotynų, sirų, koptų liturgijos [61]). Tuo tarpu išsivertus, pasveikinimo prasmė dingsta; pasilieka tik prašymas pasigailėti mūsų nusidėjėlių. Tai visai kas kita. Visai kitas pergyvenimas glūdi posakyje "Kyrie, eleison" ir posakyje "Viešpatie, pasigailėk" — taip lygiai, kaip visai kitokia Dievo samprata yra įdėta į posakį "et ne nos inducas in tentationem" ir į pastarąjį lietuvišką vertinį "ir neleiski mūsų gundyti", kuris yra nebe vertinys bet jau pakaitalas. Taigi, jau pats liturginio teksto vertimas yra religinės savivaldos pradžia tautos gyvenime.

Tačiau liturgijos sutautinimas neišsisemia tik gimtosios kalbos įvedimu, vadinasi, tik liturginių tekstų išvertimu arba jų didesniu bei mažesniu pakeitimu. Pats II Vatikano Susirinkimas yra pastebėjęs kad "Bažnyčia net liturgijoje nenori nustatyti griežto vienodumo", (I,137), todėl leidžia, kad "kompetentinga vietos bažnytinė vyresnybė" apsvarstytų, kas, kaip jau minėta, "iš atskirų tautų tradicijų ir savumų tiktų priimti į Dievo kultą", pirmojoje eilėje "sakramentų teikimo, sakramentalijų, procesijų, liturginės kalbos, bažnytinės muzikos bei dailės srityje" (I, 138). Reikia manyti kad vyskupų konferecijos gausiai naudosis šia teise ir kad tuo būdu vietinės Bažnyčios sąranga vis labiau virs tautine. Be abejo, Mišių bei sakramentų esmė liks ta pati, kaip kad ji yra likusi ir Rytų Bažnyčios įvairume. Bet ši esmė, laikui bėgant, bus tiek pridengta tautinėmis savybėmis, jog ji galės būti atpažinta tik teoriškai, bet nebe regimai, kaip kad yra buvę lotynų kalbos vyravimo metu. Pamokantis pavyzdys čia gali būti mūsų nepriklausomoje Lietuvoje buvusi ir dar dabar, kur galima, vykdoma Prisikėlimo liturgija: Prikėlimo apeigos su psalmėmis ir lietuviškomis giesmėmis, procesija tris kartus aplink bažnyčią, varpam gaudžiant ir chorui giedant "Linksma diena mum pražvito", paskui Matutinum prie altoriaus, galop Mišios prieš išstatytą Šv. Sakramentą — visa tai vargu ar buvo panašu į Vakaruose esamą Velykų Sekmadienio liturgiją, nieku nesiskiriančią nuo paprasto sekmadienio Mišių. Esminė vienybė buvo ir mūsų išlaikyta. Tačiau lietuviškas šios vienybės bei esmės apvalkalas buvo labai skirtingas ir nepalyginamai gražesnis, negu grynai romėniška paprasta ir net skurdi liturgija. Pastaroji reforma Mišių apeigas dar labiau suskurdino. Daugeliui tautų, ypač Pietų Europoje, Azijoje Afrikoje,

Pietų Amerikoje, šis skurdumas nebus pakeliamas, ir jos pasistengs Mišių esmę apsupti gausiomis tautinėmis lytimis. Į liturgiją bus įvesta tautų papročiai, susiję su procesijomis, šokiais, atskiromis šventėmis, įvairiais minėjimais, taip kad nereikia būti pranašu, teigiant, jog, sakysime, po 100 metų vokiečių, ispanų, brazilų, filipinų, japonų kiniečių, indų, afrikiečių liturgija vargu bus lankytojo atpažįstama kaip tų pačių Mišių liturgija. Tautos ateis į Viešpaties kultą visa savo dvasia bei kūryba, kaip kad jos yra atėjusios į jį Rytų Bažnyčioje. Tas pat įvyks ir teologijos, ir įstatymų, ir organizacijos, ir valdymo, ir sielovados srityse. Juo tautinė savivalda religinėje srityje didės, juo labiau viena vietinė Bažnyčia skirsis nuo kitos. Dabartinė kova prieš Romos kurijos centralizmą juk ir yra ne kas kita, kaip pastanga stiprinti vietinių Bažnyčių galią ir tuo pačiu kurti vietinės Bažnyčios savitą pavidalą pagal atitinkamos tautos kultūrines savybes bei tradicijas.

3. Svetimšaliai Bažnyčioje

Bažnyčios tautėjimas betgi tuoj pat pažadina klausimą: ką visa tai reiškia? Ką reiškia posūkis nuo viršinės vieno — graikiškai lotyniško — pavidalo vienybės į daugialypę esmės vienybę? Tai nėra nereikalingas klausimas, nes tiek Bažnyčios regimas anttautiškumas, tiek jos taip pat regimas tautiškumas yra pasiimti "iš pasaulio", todėl pažymėti visomis pasaulio silpnybėmis bei ydomis. Būtų tad naivu manyti, kad šios silpnybės bei ydos Bažnyčioje pranyks. Kaip graikiškai lotyniškas anttautiškumas buvo apgaulus ir todėl sudarė tiesiog neperžengiamų kliūčių Bažnyčiai sklisti Azijos ir Afrikos žemynuose, taip lygiai apgaulus yra ir Bažnyčios tautėjimas, nes jis neša su savi-

mi irgi kliūčių, padarančių vietinę Bažnyčią religiniu užsieniu kiekvienam, kuris šiai vietinei Bažnyčiai nepriklauso. Kaip apsivilkusi graikiškai lotynišku drabužiu, Bažnyčia manė apimanti visas tautas ir buvo galop priversta pripažinti šios nuomonės klaidingumą, taip lygiai dabar, apsivilkdama įvairiopu tautiniu drabužiu, Bažnyčia bus po kiek laiko irgi priversta pripažinti, kad šis drabužis jai kaip tik kliudo eiti "į visą pasaulį".

Vienoje savo kalboje N. Berdiajevas yra teisingai pastebėjęs, kad "krikščionys visa daro, bet baisiai vėlindamiesi; daro tada, kai tai, kas reikėjo daryti, jau yra padaryta arba nekrikščionių ar Krikščionybės priešininkų".[62] Tai tinka socialiniam klausimui, tai tinka žmogaus teisių paskelbimui, tai tinka religijos laisvei valstybėje, tai tinka galop ir tautinių savybių išraiškai Bažnyčioje. Bažnyčia ateina į daugybę sričių, kaip tas pats Berdjaevas sako "post factum", lietuviškai tariant, kai šaukštai po pietų (t.p.). Čia glūdi vienas iš akstinų, kodėl pasaulis Bažnyčios nemėgsta ir jos siūlomos pagalbos arba visiškai nepriima arba priima, tik mandagiai šypsodamasis, nes ši pagalba, kaip matysime paskutiniame skyriuje, pasauliui yra nereikalinga. Juk ką gi naujo pasakė religijos laisvės pabrėžimas demokratinei valstybei? Ką naujo pasakė enciklika "Progressio populorum" valstybėm, kurios jau keliolika metų skiria didžiules sumas neišsivysčiusiom tautom ir siunčia jom specialistų? Bet apie tai kiek vėliau. Šioje vietoje mum rūpi tik Bažnyčios tautėjimas, taip lygiai atėjęs per vėlai, kaip ir daugybė kitų Bažnyčios pakaitų. Kai tautos veržėsi iš daugiataučių imperijų (18-19 šimt.), įsisąmonindamos savo skirtingumą vienos nuo kitų ir juo grįsdamos savų valstybių reikalavimą, tada Bažnyčia buvo griežtai ant-

tautinė. Romos Bažnyčia nebuvo prieglauda tautiniam sąjūdžiam, kaip sakysime, Graikijos Bažnyčia graikų tautos kovoje su turkų jungu (19 šimt. pradžioje). Priešingai, turėdama savą valstybę, Roma spyrėsi tautiniam Italijos sujungimui ligi pat paskutinių jėgų, kol Piemonto savanoriai 1870 m. užėmė Romą ir tuo būdu bažnytinę valstybę sužlugdė. Nenuostabu todėl, kad Bažnyčia tuo metu į visą tautinį sąjūdį Europoje, apie kurį mūsų Maironis ilgesingai dainavo esą "aplinkui jau žydi visur atgimimas" ir "išpančiotos tautos gyvuoja plačiai" (plg. "Jau slavai sukilo"), žiūrėjo kaip į įtartiną dalyką, pavojingą ne tik valstybinei, bet ir bažnytinei vienybei. O jeigu dvasiškijos įnašas tautinės mūsų sąmonės išvystymui bei valstybės puoselėjimui iš tikro buvo didžiulis, tai tik todėl, kad čia buvo ugdomas ne tik lietuviškumas, bet kartu ir atsparumas ortodoksijai. Visai kitaip būtų buvę, jei Rusija būtų buvusi katalikiška šalis. Reikia taip pat neužmiršti, kad Vatikanas buvo paskutinis, pripažinęs Lietuvą de jure po I pasaulinio karo. Tai nėra priekaištai. Tai tik pavyzdžiai, kiek ano meto Bažnyčia ėjo anttautine linkme ir kiek todėl ji buvo atsargi bet kurio tautinio sąjūdžio atžvilgiu, kuris grėsė suardyti tradicines sąjungas bei tradicinius vienetus.

Tuo tarpu dabar, kai tautos jau yra tiek subrendusios, jog pačios ieškosi naujos vienybės ne tik atskirų žemynų, bet net ir viso pasaulio prasme, Bažnyčia pradeda tautėti, vadinasi, pabrėžti tautų atskirybę religinėje srityje. Šiandien juk kiekvienam aišku, kad pasaulis vis labiau darosi vienas ir kad žmonių judėjimas iš vieno krašto į kitą vis didėja. Po kurio laiko pasaulio vienybė — prievartinė ar laisva, komunistinė ar demokratinė — bus savaime su-

prantamas dalykas. Vakarų Europoje, pavyzdžiui, sienų praktiškai nebėra, nes nebėra vizų. Vakarų Europa — bent moraliai, iš dalies ūkiškai, o gal netrukus ir politiškai — yra arba greitai bus vienas pasaulis. Tautiniai skirtumai pasaulinėje plotmėje pastebimai nyksta. Jaunimas net nemėgsta jų pabrėžti: jį galima šiandien lengvai uždegti socialinėmis, bet nebe tautinėmis idėjomis. Tuo tarpu religinėje srityje tautiškumas pradeda būti sąmoningai ugdomas, kuriant vietines, vadinasi, tautines Bažnyčias. Betgi viena vietinė Bažnyčia yra religinis užsienis kitai vietinei Bažnyčiai. Tiesa, patekti į šį religinį užsienį nereikia vizos. Tačiau pats jo buvimas jau yra didžiulė naujiena, kurios lig šiol Bažnyčioje nežinota. Pirmiau, kaip minėta Bažnyčioje svetimšalių nebuvo: katalikas visur jautėsi esąs religiniu atžvilgiu namie. Tautiniai papročiai ir politinė sąranga geografiniame užsienyje galėjo jam būti be galo svetimi, kaip katalikas jis buvo ir čia namie. Tuo tarpu virtus Bažnyčiai pliuralistine tautiniu atžvilgiu, katalikas bus svetur ir kaip katalikas, peržengęs savo tautos bei valstybės sienas. Į vietines Bažnyčias susiskirsčiusioje Bažnyčioje neišvengiamai atsiranda eibė svetimšalių. Svetima kalba liturgijoje, svetimos apeigos Mišių ir sakramentų, svetima muzika kulto metu, svetima teisė, svetima sąranga kataliką pastato į tokią pat padėtį, kurion atsiduria, sakysime, rusas ortodoksas, nuvykęs į Graikiją ar Siriją. Jis yra tos pačios Rytų Bažnyčios narys, tačiau Graikijoje ar Sirijoje jis jaučiasi ir religiškai taip lygiai svetur, kaip ir tautiškai bei politiškai. Tuo tarpu nėra tikinčiajam žmogui skaudesnio dalyko, kaip jaustis svetimšaliu Bažnyčioje, kuri esmėje yra mano Bažnyčia.

Ir štai, čia kaip tik ir išeina aikštėn Bažnyčios tautėjimo tragikaa: tautėjimas pradeda naikinti tai, ką jis turi

pašvęsti, būtent tautinius pradus. Tai įvyksta tuo būdu, kad Bažnyčios tautėjimas virsta priemone nutautinti. Kad tai nėra kokia išmonė, o tikras dalykas, rodo Rytų Bažnyčios elgsena Vakarų Europoje. Kaip žinome, Rytų Bažnyčia neturi anttautinės organizacijos, į kurią žmogus galėtų įsijungti, nesutapdamas su viena kuria jam svetima tauta. Rytų Bažnyčia susideda iš tautinių Bažnyčių: graikų, rusų, ukrainiečių, suomių, rumunų ir t.t. Ką tai reiškia, atsiskleidė po I pasaulinio karo, kai šimtai tūkstančių rusų ortodoksų po revoliucijos buvo priversti palikti savo tėvynę ir prisiglausti Vakarų Europoje. Jie čia įsisteigė keletą aukštųjų mokyklų, statėsi bažnyčių, skleidė savas religines idėjas daugybe knygų ir žavėjo vakariečius sava liturgija. Dalyvaudami ekumeniniame sąjūdyje (katalikam anuo metu tai buvo uždrausta), rusai įsigijo nemaža palankumo tarp protestantų, ypač tarp anglikonų, taip kad nevienas svajojo pereiti į ortodoksiją; net buvo kalbama apie platų sąjūdį šiuo reikalu.[63] Nevienas ir perėjo. Tačiau koks likimas laukė šių žmonių ortodoksijoje? Tyrinėdamas šį likimą rusų emigrantų teologas L.A. Zanderis atidengė nuostabų dalyką: pereiti į ortodoksų Bažnyčią kaip tokią iš viso yra neįmanoma; galima pereiti tik į kurią nors tautinę Bažnyčią — graikų, rusų, rumunų, bulgarų, sirų ir t.t. Perciti betgi į tautinę Bažnyčią reiškia sykiu pereiti ir į tautą, šią Bažnyčią nešančią, prisiimant tautos kalbą, papročius, sąrangą ir k.d.; tai reiškia konkrečiai virsti graiku, rusu, rumunu, bulgaru ar kokiu nors kitokiu svetimos tautos nariu.Vakarų žmonės, pirmoje eilėje protestantai, pastebi Zanderis, "ieškojo ortodoksijoje pilnutinės tiesos ir tikėjo, kad šis tiesos visuotinumas negalįs priešintis jų tautinėm bei kultūrinėm savybėm. Praktikoje tačiau jie patyrė, kaip stipriai yra susiklostę atski-

rų Bažnyčių papročiai; Bažnyčių, kurių nariai kraipė galvą, sakydami: ko nori šie svetimšaliai iš mūsų? Jei jie nori tapti ortodoksais, tai turi priimti ortodoksiją visu jos istoriniu, tautiniu ir aplinkos išugdytu turiniu. Vakarų žmogui, norinčiam tapti ortodoksu, belieka tik galimybė tapti graiku, rusu, rumunu".[64] Bet kaipgi gali suaugęs anglas, ar vokietis, ar prancūzas atsisakyti savų tautinių savybių ir prisiimti graikiškąsias, rusiškąsias, rumuniškąsias ar kurias kitas? "Todėl suprantama", sako Zanderis, "kad šitokia padėtis yra šaltinis vidinių sankirčių, vedančių į žmogaus dvasią žlugdančias nuolaidas arba į neviltingą kovą" (t.p.). Zanderis yra sudaręs ir terminą "ortodoksai kaip svetimšaliai" ir pastebėjęs, kiek šie svetimšaliai kenčia dėl savos tautybės, kaip labai jie yra izoliuoti nuo kitų, nes kiekviena tautinė Rytų Bažnyčia jiem yra ir lieka svetima ligi mirties (p.9). Tai Rytų Bažnyčios padėtis, užtvėrusi jai kelią į protestantizmą.

Į labai panašią padėtį žengia šiandien ir Katalikų Bažnyčia tautėjimo vyksmu. Įimdama savin vienos tautos pradus, ji vietinės Bažnyčios pavidalu savaime užsisklendžia kitos tautos pradam ir juos neigia, jei šių pradų nešėjai mėgina jungtis į tokią vietinę Bažnyčią. Olandijos Bažnyčia, kuri tautėjimo keliu yra gal jau toliausiai pažengusi, nuolatos pabrėžia, esą ji nesanti ir nenorinti būti mastas kitom vietinėm Bažnyčiom. Kitaip tariant, kiekviena tauta turinti kurti savą vietinę Bažnyčią nepriklausomai nuo kitų vietinių Bažnyčių. Čia galų gale įvyksta tas pat, nors ir mažesniu mastu, kas yra įvykę su Azijos ir Afrikos žemynais. Giliai savoje kultūroje įsišknijęs azijatas nepriėmė Krikščionybės todėl, kad iš jo buvo reikalaujama apsivilkti religinėje srityje graikiškai lotynišku, va-

dinasi, vakarietišku pavidalu, pažeidžiančiu ir net paneigiančiu jo kultūrinį paveldėjimą. Lygiai dėl tos pačios priežasties vargu ar tikėjimo ieškąs amerikietis Europoje ir europietis Amerikoje jungsis į Bažnyčią, jei ši bus virtusi vietine Bažnyčia, vadinasi, angliška, prancūziška, vokiška, olandiška itališka ir t.t. **Bažnyčios tautėjimas veda savaime į žmogaus nutautėjimą**, vadinasi, į vienų tautinių savybių paneigimą kitų naudai ir tuo pačiu į religinės pasiuntinybės siaurinimą ar net į visišką jos sustabdymą. Argi nebūdinga, kad, sakysime, didžiausia Rytų Bažnyčios dalis — rusų ortodoksų Bažnyčia išvystė misijas tik tiek, kiek siekė rusų valstybės plėtimasis, vadinasi, rusų tautos pirmenybė. Gal tik Japonijoje rusų ortodoksų misijos sudaro menkutę išimtį. Bažnyčia, virtusi tautine, tuo pačiu virsta uždara Bažnyčia.

Bažnyčios tautėjimas palengvins, be abejo, jos pasiuntinybę Azijos ir Afrikos žemynuose, kur turime reikalo su stabmeldiškomis tautomis, nes šių tautų krikščioninimas bus nebe jų vakarietinimas, kaip seniau, bet tautinio jų pobūdžio pakilninimas ir kartu pačios Krikščionybės praturtinimas. Šiuo atžvilgiu Bažnyčios tautėjimas yra iš tikro teigiamas dalykas. Iš kitos betgi pusės jis yra ir pavojingas, nes Bažnyčia šiandien eina ne tik į stabmeldiškas tautas kaip ir seniau, bet kartu ir į ateistinius asmenis, pasklidusius visose tautose ir visuose žemynuose. Bažnyčia šiandien stovi ne tik stabmeldybės, bet ir **ateizmo akivaizdoje**. II Vatikano Susirinkimas laiko ateizmą viena iš "svarbiausių mūsų meto problemų" (I,185), nes jis "dažnai pasireiškia sisteminga forma" (I,187) ir "panaudoja net valstybės rankose esančias prievartos priemones" (t.p.), kad virstų visuomenine būsena. Tai vad. kovingasis ateizmas,

tasai "visai naujas, pasibaisėtinas reiškinys", kaip jį apibūdino pop. Jonas XXIII konstitucijoje "Humanae salutis" (1959), šaukdamas II Vatikano Susirinkimą (III,14). Bažnyčia nesiliauja šį reiškinį smerkusi "nesugriaunamu tvirtumu" (I,147), nes jis "išplėšia žmogui jo įgimtą vertę" (t.p.). Sykiu tačiau "ji stengiasi įžvelgti ateistų dvasioje slypinčias Dievo neigimo priežastis" (I,187-88), mėgina jas "rimtai ir nuodugniai apsvarstyti" (I,188) ir pašalinti, — tuo labiau, kad "dažnai ir ant pačių tikinčiųjų krinta už tai tam tikra atsakomybė" (I 186), ypač tada, kai krikščionys "dorinio bei visuomeninio gyvenimo trūkumais daugiau pridengia, negu atskleidžia tikrąjį Dievo ir religijos veidą" (t.p.). Kitaip tariant, Bažnyčia jaučiasi ateizmo akivaizdoje taip lygiai įpareigota, kaip ir stabmeldybės akivaizdoje, būtent, eiti į ateistinį pasaulį ir palenkti jį Kristui kaip Galvai (plg. I, 189-91).

Ir štai, santykiuose su ateizmu Bažnyčios tautėjimas kaip tik ir gali lengvai tapti neperžengiama jos pasiuntinybės kliūtimi. Nors ateizmas šiandien ir virsta net sisteminga visuomenine žmogaus būsena, tačiau jis jokiu būdu netautėja. Priešingai, ateizmas darosi vis labiau tartpautinis. Jis jungia net tokius socialinių priežginybių nešėjus, kaip komunistus ir kapitalistus, jeigu tik šie pasirodo esą kovingojo ateizmo šalininkai bei vykdytojai. Ateizmas nepasižymi jokiomis tautinėmis savybėmis. Todėl ir prieiga prie jo negali būti tauta, bet žmogaus asmuo. Į ateizmą galima prabilti, tik prabylant į žmogų kaip tokį. Nuosekliai tad kiekvienas religinis artėjimas prie žmogaus, reikalaująs, kad šis jungtųsi į jam svetimą vietinę Bažnyčią, yra kliūtis Bažnyčios pasiuntinybei tarp ateistų, nes niekas tautinių savybių (net ir savų) tiek maža nevertina kiek

ateistai. Ateizmo tad atžvilgiu vietinės Bažnyčios teologija, išaugusi iš Bažnyčios tautėjimo, reikia laikyti šuoliu atgal, kai Bažnyčia ėjo į tautas, kas ir šiandien vyksta misijų kraštuose, kas betgi jau toli pasiliko užnugaryje Europos ir Amerikos kraštuose. Šie žemynai nukrikščionėjo ne tautų bet asmenų atžvilgiu. Todėl jie ir gali būti Krikščionybėn grąžinti ne tautų, bet atskirų asmenų sureligininimu. Šiuo atžvilgiu Bažnyčios tautėjimas negali būti laikomas moderniu ir laimingu. Kokią, sakysime, veiklą tarp ateistų galėtų Sovietų Sąjungos mišrainėje išvystyti tautinė Bažnyčia (pavyzdžiui, lietuviškoji), net jeigu ji ir turėtų daugiau laisvės? Kaip ji galėtų prabilti ir į save įjungti Lietuvoje esantį ateistą rusą ar gruziną, latvį ar estą, jeigu ji bus apsivilkusi ryškiu lietuviškuoju pavidalu? Vietinės Bažnyčios misija ateistiniame pasaulyje yra pasmerkta tokiam pat nepasisekimui, kaip Rytų Bažnyčios misija Vakarų Europoje. Šio nepasisekimo pamokyta, Rytų Bažnyčia tačiau ieško priemonių pergalėti savo ankštam susijimui su tautybe.[65] Tuo tarpu Katalikų Bažnyčia suka į seną Rytų Bažnyčios kelią ir tuo būdu esti tykoma pavojaus pergyventi tokį patį nepasisekimą nukrikščionėjusiame pasaulyje.

Yra betgi dar viena žmonių grupė, kuriai Bažnyčios tautėjimas virsta grėsme, būtent: tremtiniai. Pastarieji pasauliniai karai, naujų valstybių kūrimasis Azijoje ir Afrikoje įvairūs sąmyšiai bei revoliucijos milijonus žmonių pavertė emigrantais, ar pabėgėliais, kurie paliko savą šalį ir dabar ieškosi prieglaudos svetur. Atsidūrę svetimuose kraštuose, jie sudaro vad. tautines mažumas. Beveik visos valstybės — retos išimtys tik patvirtina bendrą linkmę — mėgina šias mažumas sutirpdyti. "Tirpimo katilas" (J. Eretas) yra

ne tik Amerika. Tirpimo katilas mažumom yra kiekvienas svetimas kraštas, ypač jei jis didelis ir stipriai kultūringas. Politiškai tai suprantama ir net neišvengiama, jei šis tirpimas eina savaime. Tačiau jis virsta nacionalizmu ir žmogaus prigimtųjų teisių pažeidimu, jeigu esti vykdomas didesne ar mažesne prievarta. Ir štai, į šį valstybinį nacionalizmą, smerktiną visais atžvilgiais, pradeda dabar jungtis ir neviena vietinė Bažnyčia, tautines mažumas laikydama **religinėmis mažumomis** — pasibaisėtina ir nekrikščioniška sąvoka — ir mėgindama jas suliedinti su religine dauguma. Kaip valstybei, apimančiai vieną tautą, esti nepatogu, jei jos viduje esama svetimšalių, taip ir vietinei Bažnyčiai, išsitenkančiai vienos tautos rėmuose, darosi nepakenčiama, jei joje atsiranda kitos tautos tikinčiųjų, norinčių taip pat telktis **vietinės** Bažnyčios pavidalu. Tuo būdu vienoje didelėje vietinėje Bažnyčioje atsiranda kita arba net ir kelios mažesnės vietinės Bažnyčios. Nenuostabu todėl, kad nacionalistiškai nusiteikusi didžioji vietinė Bažnyčia pradeda slėgti mažesnes vietines Bažnyčias, siaurinti religinių mažumų teises, tautinį jų reiškimąsi žeminti ir net drausti. Sutautintoje Bažnyčioje įsiveisia nacionalizmas kaip piktžolė. Amerikos lietuvių kova už savus religinius papročius, už savas parapijas, už savą kalbą liturgijoje, už savas laidojimo apeigas yra ryškus tokio nacionalizmo pavyzdys Amerikos vietinėje Bažnyčioje. Minėtas L. A. Zanderio posakis "ko nori šie svetimšaliai?", paimtas iš Rytų Bažnyčios santykių su kitomis tautomis; yra šiandien kartojamas ne vieno Amerikos kardinolo ir vyskupo. Be abejo, Roma mėgina šį nacionalizmą tramdyti, leisdama nuostatų emigrantų sielovadai (pgl. "Migratorum cura" 1969 m.). Kadangi tačiau šių nuostatų vykdymas yra galimas tik su

vietos vyskupo žinia bei pritarimu, tai **tautinė** tremtinių sielovada lieka ir toliau tiek pat sunki, kaip ir apskritai visas jų gyvenimas, priklausomas nuo pasaulinių įstaigų.

Prieš keletą metų prof. J. Kuprionis rašė: "Pakeitimas lotynų kalbos vietine kalba yra gana palankus didžiosiom, plačiai dominuojančiom tautom... Kitokioje padėtyje atsiduria mažosios tautos, kuriom tenka pakelti sunki kova dėl išsilaikymo. Atrodo, kad gali susidaryti sunkumų ir mūsų lietuviškom parapijom čia Amerikoje".[66] Spėjimas ne tik pasitvirtino visu plotu, bet kartu atskleidė ir savotišką, lig šiol nebūtą dalyką, būtent: **Bažnyčios įjungimą į tautinimo** ar **nutautinimo veiksnių eilę.** Aš turiu stengtis išlaikyti parapiją ne todėl, kad esu katalikas, bet todėl, kad esu lietuvis. Ir atvirkščiai, aš spaudžiu parapiją ne todėl, kad ji darosi nekatalikška, bet todėl, kad ji nori būti lietuviška, o aš — vyskupas ar klebonas — esu amerikietis. Iš politinės srities tautybių rungtynės pereina į religinę sritį ir gali Bažnyčiai būti tik žalingos. Šauksmas, esą lietuviškų parapijų išlaikymas priklauso nuo mūsų tautinės sąmonės, yra toks pat religiją žeminantis, kaip ir žinomas teiginys, esą pasninkas penktadieniais vykdytinas sveikatos dėlei. Tiesiog tragiška, kad vietinės Bažnyčios pradeda viena su kita kovoti ne už geresnę Dievo Karalystę žemėje, bet už tautinių reikalų pirmenybę šioje "teisingumo, meilės ir taikos" Karalystėje (Kristaus Karaliaus Mišių prefacija), kaip tik tuo pažeisdamos teisingumą, nusikalsdamos meilei ir ardydamos taiką. Bažnyčioje, kurioje, pasak šv. Povilo, nėra nei graiko, nei barbaro (plg. Gal 3,28), kyla šių dienų naujieji 'graikai' didžiųjų tautų pavidalu, slėgdami bei niekindami 'barbarus', atkilusius pas juos kaip tik dėl šių didžiųjų nesantaikos politinėje srityje. Todėl anas

subjektyvus džiaugsmas, kad tikintysis, girdėdamas savą kalbą prie Viešpaties altoriaus, sąmoningiau bei giliau jungiasi į viešąjį Bažnyčios garbinimą, vargu ar atstoja aną objektyvų nuostolį, kurį neša vietinės Bažnyčios nacionaliniai užmojai, ne tik slėgdami religines mažumas, bet kartu ir keldami kartėlio paties tikėjimo atžvilgiu. Bažnyčios tautėjimas yra iš tikro dviašmenis kardas, kaip ir kiekvienas kitas dalykas "iš pasaulio".

PENKTAS SKYRIUS

BAŽNYČIOS VIETA PASAULYJE

Po II Vatikano Susirinkimo Bažnyčios ateitis paprastai esti piešiama stipriai ružavomis spalvomis, nes tikimasi, kad Bažnyčia atgausianti prarastą vaidmenį pasaulyje, įkeldama koją į tokias sritis, kaip taika, gerovė, teisingumas, lygybė, kultūra ir t.t. Todėl šių sričių pabrėžimas šiandien virsta **visuotiniu** rūpesčiu ir laikomas **tiesioginiu** Bažnyčios uždaviniu. Ši rožinė Bažnyčios aušra ne sykį remiama pop. Jono XXIII nuojauta, esą "pasibaisėtinoje tamsoje", kurion yra atsidūręs dabartinis pasaulis, matyti "ir nemaža ženklų, kurie, atrodo, pranašauja geresnius laikus Bažnyčiai ir žmonijai" (III,15). Šios nuojautos vedamas pop. Jonas XXIII šaukęs visuotinį Bažnyčios susirinkimą, skelbęs šiandienėjimo reikalą, o savo enciklikomis "Mater et magistra" (1961 m.) ir "Pacem in terris" (1963 m.) sąmoningai lenkęs Bažnyčios dėmesį į visuomeninę gerovę bei taiką.

Juo tad norima dabar ir sekti, reikalaujant išvystyti politinę teologiją teorijoje ir politinę veiklą praktikoje — net ligi įsijungimo į revoliucinę kovą už tautų išlaisvinimą iš ūkinės svetimųjų vergijos. Bažnyčios vieta pasaulyje šiandien ne kartą regima šalia visų kitų veiksnių, kuriančių geresnę pasaulio ateitį.

Stebint visa tai betgi atidžiau, tuojau pasirodo, kaip vienašališkai buvo ir tebėra suprastas pop. Jono XXIII atvirumas pasauliui ir kaip labai pamiršta antroji šio didžiojo popiežiaus nuojautos pusė. Jonas XXIII regėjo ne tik geresnę Bažnyčios ateitį, bet kartu ir aną Evangelijos skelbiamą pasaulio piktenybę, niekados neleidžiančią Bažnyčiai išsiskleisti taip, kaip ji norėtų ir galėtų. Popiežius suvokė ne tik Bažnyčios meilę pasauliui, bet ir pasaulio neapykantą Bažnyčiai. Atidarydamas II Vatikano Susirinkimą, jis nurodė, kaip jau aukščiau minėta, kad Bažnyčia "privalo žvelgti į dabarties laikus, į susidariusias naujas gyvenimo sąlygas bei lytis ir į atsivėrusius naujus katalikiškojo apaštalavimo galimumus" (III,30). Sykiu tačiau jis labai aiškiai pabrėžė, kad "buvo ir yra tiesa, ką kadaise senelis Simeonas išpranašavo Jėzaus Motinai Marijai", būtent kad Kristus yra ženklas, "kuriam bus prieštaraujama" (III,25). Šis betgi prieštaravimas yra ne vienkartinis ir todėl praeinantis, bet sudaro istorijos vyksmą, ir todėl yra nuolatinis, kadangi ir "Jėzus Kristus visuomet yra lyg ir centras visos istorijos bei viso gyvennimo" (t.p.). Ir štai, kaip tik iš apsisprendimo Kristaus atžvilgiu — teigiamo arba neigiamo — ir kyla pasaulio gerovė arba negerovė, taika arba nesantaika. "Žmonės arba eina su Juo ir Jo Bažnyčia ir džiaugiasi šviesa, darna, tvarka bei ramybe, arba gyvena be Jo ar veikia prieš Jį bei sąmoningai pasilieka

šalia Bažnyčios, ir dėl to kyla tarpusavio sąmyšiai, įtampa bei nuolatinė kruvinų karų grėsmė" (III,25-26). Ne gerovės keliu pasaulis eina į Kristų, bet Kristaus keliu jis eina į gerovę.

Štai ko šiandien nepastebi ar nenori pastebėti tie, kurie taip uoliai ieško Bažnyčios vietos pasaulyje. Bažnyčia nėra pasaulyje vienas veiksnys šalia daugybės kitų, bet ji yra nepakeičiamas veiksnys kaip tik todėl, kad šviesą ir darną, tvarką ir ramybę kildina iš Kristaus, o ne iš kurio nors pasaulinio veiksnio, su kuriuo Bažnyčia būtų susieta kaip jo pagalbininkė. Ne! **Bažnyčios meilė pasauliui kyla iš jos meilės Kristui.** Kas šį dėsnį apgręžia, tas nesupranta Bažnyčios vietos pasaulyje ir tuo būdu padaro ją pasauliui nereikalinga. Pop. Jonas XXIII buvo tikrai šviesiaregis, nes jis savo žvilgiu apėmė abi Bažnyčios santykių su pasauliu puses: Bažnyčios meilę pasauliui kaip išvadą jos meilės Kristui ir pasaulio neapykantą Bažnyčiai kaip išvadą jo neapykantos Kristui. Tuo tarpu dabartiniai 'pažangieji' arba 'atžangieji' regi arba tik Bažnyčios meilę pasauliui ir todėl verčia ją skverbtis į pasaulines sritis savai pasiuntinybei vykdyti, arba tik pasaulio neapykantą Bažnyčiai ir todėl skatina ją trauktis nuo pasaulinių sričių irgi tai pačiai pasiuntinybei įvykdyti. Pirmieji mano, esą pasaulio neapykanta Bažnyčiai kylanti iš jos per menko rūpesčio "pasaulio dalykais", pamiršdami, kad šios neapykantos šaknys glūdi pasaulio neapykantoje Kristui ir todėl jokia bažnytine veikla negali būti pergalimos. Antrieji tiki, kad Bažnyčios meilė Kristui neturinti būti sutepta per didelio jos rūpesčio "pasaulio dalykais", pamiršdami, kad Kristaus meilė veste veda Bažnyčią į pasaulį, nes tai yra Kristaus meilė pasauliui, už kurį jis atidavė savo gyvybę. Kas pastebi ir vertina tik vieną šios didžiai nuosta-

bios dialektikos pusę, niekad tikrai nesuvoks, kokią gi vietą Bažnyčia pasaulyje užima ir turi kiekvieną istorijos metą užimti.

Šiai vietai nustatyti gali gerai patarnauti lygiagretė tarp Dievo santykių su pasauliu ir Bažnyčios santykių su tuo pačiu pasauliu; lygiagretė, kuri prasiveržė naujaisiais laikais ir kuri dabar darosi vis ryškesnė, tuo pačiu atskleisdama tikrąją tiek Dievo, tiek Bažnyčios vietą pasaulyje.

1. Dievo vieta pasaulyje

Šiandien tiesiog mada yra virtusi pastanga 'sutikti' arba 'pergyventi' Dievą. Dievas, gyvenęs "neprieinamoje garbėje ir šviesoje", kaip Jį apibūdina vienas bizantininės liturgijos himnas, arba filosofiškai kalbant, transcendentinis Dievas moderniam žmogui nieko nesakąs. Tarp 'šiapus' ir 'anapus' skirtumas esąs užsitrynęs 'šiapus' naudai. Dievas būnąs ne 'aukštybėse', bet 'gilybėse' (P. Tillich, J. Robinson), vadinasi, mūsojoje tikrovėje. Nors šis žvilgis į Dievą dabar ir yra garsinamas kaip didžiulis Dievo sampratos posūkis, iš tikro tačiau jis yra labai senas. Krikščionybė, tiesa, paneigė stabmeldiškąjį įsitikinimą, kad tas ar kitas pasaulio padaras arba pasaulis savo visumoje yra dieviškas (plg. Rom 1,23). Iš kitos tačiau pusės, Krikščionybė visados skelbė, kad Viešpaties "amžinoji galybė ir dievystė" yra "galima matyti proto šviesa iš padarytųjų dalykų" (Rom 1,20), būtent, "nuo pat pasaulio įkūrimo" (t.p.). Kitaip tariant, kol pasaulis egzistuoja, jis kalba apie Dievą; ši jo kalba žmogui yra suprantama, pergyvenama, apreiškianti (plg. Rom 1,19). Viduramžių poetas ir teologas Alain de Lille (1120-1202) yra suėmęs šį Dievo pergyvenimą į gražų trieilį:

"Omnis mundi creatura
Quasi liber et pictura
Nobis est et speculum —

kiekvienas pasaulio padaras yra mum tarsi knyga, paveikslas ir veidrodis"; knyga, kuri pasakoja apie Viešpaties darbus; paveikslas, kuris šiuos darbus regimai rodo; veidrodis, kuris juos atspindi. Šį pergyvenimą patvirtino ir II Vatikano Susirinkimas, išplėsdamas jį visiem religiją išpažįstantiem žmonėm: "Visi tikintieji, kokiai religijai bepriklausytų, kūrinijos kalboje visuomet girdėjo apsireiškiantį Kūrėjo balsą" (I,204). Kitaip sakant, **visom religijom visą laiką Dievas buvo 'šiapus'**: "Jis yra netoli nuo kiekvieno mūsų", tvirtino šv. Povilas (Apd 17,27). O Kristaus įsikūnijimu Dievas tiek prie mūsų priartėjo, jog tapo net mūsų broliu, pasilikdamas gyventi tarp mūsų (plg. Jon 1,14) iš sykio kūniškai Palestinoje, o vėliau sakramentiškai Eucharistijoje "visas dienas iki pasaulio pabaigos" (Mat 28, 20). Kovoti tad su kažkokiu grynai transcendentiniu arba anapusiniu Dievu, neturinčiu ryšio su pasauliu ir pasaulyje nesutinkamu, reiškia kovoti su įsivaizduotais vėjo malūnais, nes jokioje religijoje Dievas nėra grynai transcententinis: Jis visados yra 'šiapus', visados su mumis ir mumyse. Dievo sutikimas pasaulyje ir jo pergyvenimas yra toks pat senas, kaip ir religija. Krikščionybėje jis yra įgijęs net dievažmogiškojo artumo asmeninės Dievo ir žmogaus vienybės lytimi.

Jeigu tad šiandien taip stipriai pabrėžiamas 'šiapusinis Dievas', tai čia kinta tik šio 'šiapus' **pobūdis**, bet ne pats Dievo artumas. Čia kinta tik plotmė, kurioje Dievas sutinkamas bei pergyvenamas. Anksčiau ana plotmė

buvo daugiau šalia žmogaus esanti gamta su savais reiškiniais bei jėgomis; Dievas buvo sutinkamas kosmologinėje pasaulio sąrangoje; planetų bei žvaigždžių judėjime, gyvų padarų gyvenimo tikslingume, kalnų grožyje, jūrų didybėje, audros siautėjime ir apskritai pasaulio tvarkoje bei jo dėsningume. Net ir filosofiniai Dievo buvimo įrodymai (mažiausia trys iš penketo) buvo grindžiami kaip tik gamtos sąranga. Dabar gi svorio centras persikelia daugiau į žmogų: į jo istoriją, į visumeninį jo gyvenimą, į asmens vertės pajautimą, į meilę bei pagalbą artimui. Dievo artumas šiandien yra ne tiek kosmologinis, kiek sociologinis. Be abejo, tai keičia ir Bažnyčios veiklą ir net jos nuotaiką, nes kita sutikti Dievą, stebint žvaigždėtą vidurnakčio dangų, ir kas kita sutikti jį, tarnaujant raupsuotiesiem. Esmėje tačiau šiedu Dievo sutikimo bei pergyvenimo būdai vienas kito neišskiria, todėl jie visą laiką yra ėję lygiagreta. Juk ir seniau tarnavimas artimui buvo laikomas tarnavimu Kristui, ypač nelaimės ištiktam artimui — ligoniui, pavergtam, našlaičiui, tremtiniui. Visa Bažnyčios istorija yra pilna šitokios sociologinės Dievo artybės. Iš kitos pusės, ir šiandien nėra išnykęs kosmologinis Dievo pergyvenimas. Argi mūsų Putinas ne šviesių vasaros naktų ir plačių padangių įspūdžio pagautas prašo Rūpintojėlį leisti ir jam kartu "prie lygaus kelio šiąnakt padūmoti"?[67] Gamta ir žmogus visados yra buvę ir amžinai liks dvi pagrindinės plotmės, kuriose tikintysis užčiuopia Viešpaties artumą. Užtat jų abiejų ir laukia tas pat likimas mokslų išsivystymo akivaizdoje.

Sociologinė Dievo artybė šiandien pabrėžiama todėl, kad tikima, esą ji būsianti atsparesnė, negu kosmologinė plotmė, iš kurios gamtamokslis išstūmė Dievą kaip nerei-

kalingą. Kai Napoleonas, perskaitęs P.S. Laplace'o knygą "Exposition du système du monde — Pasaulio sąrangos išdėstymas" (1796 m.), paklausė mokslininką: "Monsieur, kur yra Dievas šioje sąrangoje?", tai Laplace'as atsakė: "Sire, šios hipotezės aš nebuvau reikalingas". Tai atsakymas, virtęs prasmenimi visam Dievo santykiui su pasauliu kosmologine prasme. Jis reiškia: pasaulio sąrangai moksliniu būdu tirti ir išdėstyti, jos dėsniam išaiškinti, jos įvykių bei vyksmų priežastim susekti Dievas yra nereikalingas. Kol tiriame pasaulį tokį, koks jis mum prieinamas juslėmis, bandymais, aprašymu, tol Dievo jame nerandame ir tol visam šiam mūsų darbui Dievas yra nereikalingas. Mokslas, kuris pasaulio reiškiniam išaiškinti įvestų Dievą kaip hipotezę, tuo pačiu virstų nebe mokslu, o pasaulio stebėjimas ar nagrinėjimas, kuris jo sąrangą bei eigą aiškintų Dievo galia, būtų dar ne mokslas. Mokslas prasideda tik tada ir yra tik ten, kur pasaulis yra stebimas ir suvokiamas kaip savarankiška būtis, o ne kaip į Dievą rodąs ir Dievą apreiškiąs ženklas. Mokslinis pasaulio pažinimas, padaręs tokią milžinišką pažangą pastaraisiais laikais, Dievo kosmologinėje plotmėje ne tik nerado, bet net paskelbė, kad Jis ten esąs visiškai nereikalingas. Tai šiandien aišku kiekvienam, vis tiek ar jis būtų krikščionis ar ateistas. Šia prasme šveicarų katalikų teologas H.U. von Balthasaras todėl ir sako, kad "moderniam žmogui atsitiko kažkas baisaus: jam Dievas mirė gamtoje. Kur pirmiau religija siūbavo lyg žydintis laukas, dabar beliko tik išdžiūvęs molynas".[68] Tai, kas pirma buvo aiškinama Dievo veikimu, dabar yra išaiškinama pačios gamtos dėsniais. Dievo kaip hipotezės įvedimas atkrito visu kosmologiniu plotu. Pasaulio padarai nebėra nei knygos, nei paveikslai, nei veidrodžiai, bet būtybės, gyvenančios savą gyvenimą ir

turinčius savus dėsnius, kuriuos žmogus pažįsta, pertvarko ir palenkia saviem reikalam. Buvęs anksčiau gamtos stebėtojas, dabar žmogus virto jos valdovu. Pasauliui gi apvaldyti Dievas yra nereikalingas. Kosmologinėje pasaulio plotmėje vietos Dievui iš tikro nebėra.

Ar tai betgi reiškia, kad Dievas iš viso neegzistuoja? L. Tolstojus yra sykį gražiai pastebėjęs: "Jei laukinis žmogus sukapoja savo stabą, tai dar nereiškia, kad Dievo nėra; tai tik reiškia, kad Jis nėra medinis". Jei Laplace'as, o su juo visas modernus mokslas nėra reikalingas Dievo kaip hipotezės išaiškinti pasaulio reiškiniam bei jų sąrangai, tai dar nereiškia, kad Dievo iš viso nėra; tai tik reiškia, kad Dievas veikia ne kosmologiniame pasaulio paviršiuje. Išstumdamas Dievą iš savo teorijų, mokslas Dievo anaiptol nepaneigė; jis tik parodė, kad Dievas yra ne ten, kur pirmiau Jo buvo ieškoma, Žaibas nėra Dievo pykčio proverža, bet tik atmosferinės elektros išsikrovimas. Todėl Jo šiame gamtos reiškinyje ir negalima sutikti. Mes dažnai juokiamės iš sovietų kosmonautų, kurie, grįžę žemėn, iškilmingai pareiškė, esą ten 'aukštai' jie Dievo neradę. Posakis iš tikro vertas šypsenos. Tačiau esmėje jis išreiškia tą patį, ką ir Laplace'as: Dievo nėra nei 'aukštai', nei 'žemai'; nei 'šiapus', nei 'anapus'; Jis negyvena ne tik "rankų darbo šventyklose" (Apd 17,24), bet nė kosmologinėse plotmėse ar gamtos padaruose. Labai dažnai Dievo santykis su pasauliu suvokiamas kaip kamščio santykis su skyle: Dievu užkamšiojama mūsų nežinojimo, negalėjimo, nesugebėjimo skylės. Kai tik ko nors negalime išaiškinti, šaukiamės Dievo kaip hipotezės. Kai tik ko nors negalime padaryti, prašome, kad Jis įsikištų ir mum padėtų arba pats tai atliktų. Šį tad netikrą Dievą arba stabą moder-

nus mokslas ir pašalino, atskleisdamas, kad Dievo veikla nėra kosmologinė; kad tai, ką laikėme Dievo apraiškomis ir manėme, jose Jį sutinką, yra tik grynų gamtos jėgų bei dėsnių veikimas. Iš palmės stuobrio išdrožtas stabas pasirodė esąs visiškai medinis. Todėl jį modernus mokslas ir sukapojo.

Šiuo tačiau neigiamu veiksmu mokslas kaip tik ir atskleidė naujų prošvaisčių Dievui suvokti. Dievas yra nereikalingas pasauliui **veikti** bei **tvarkytis**, bet Jis yra reikalingas pasauliui **būti**. Kodėl yra šis tas, o ne niekis? Štai klausimas, kuris atveria mum akis Dievo būtinybei. Tačiau 'šis tas' gali išsivystyti įvairiausiais pavidalais, jis gali reikštis įvairiausiomis jėgomis, jis gali susidėstyti nuostabia darna; jis gali plėstis ligi begalybės. Visa tai jis gali daryti **pats iš savęs**, nebūdamas reikalingas jokio veiksnio, kuris peržengtų jį patį. **Bet jis negali būti pats iš savęs.** Dievas ir pasaulis santykiuoja vienas su kitu ne kaip judintojas ir judinamasis, ne kaip lytis ir medžiaga, ne kaip tikslas ir siekimas, bet **kaip Kūrėjas ir kūrinys**, vadinasi, kaip Tasai, kuris padaro, kad pasaulis yra būtis, o ne niekis. Štai kam Dievas yra reikalingas. Nužiesti vieną daiktą iš kito gali tiek gamtos jėgos, tiek ir pats žmogus. Tačiau kildinti daiktą iš nebūties gali tiktai Dievas. Todėl Dievas ir yra ne pasaulio žiedėjas iš kažkokios "pirmapradės medžiagos" (T. de Chardin), bet pasaulio Kūrėjas iš nebūties. Jis pasaulį ne judina ir ne skleisdina, bet daro, kad jis būtų. Todėl ir vieta, kurioje galime Dievą sutikti, kaip tik ir yra ne pasaulio paviršius — jau esąs ir išsivystąs —, bet **ontologinė jo plotmė**, t.y. jo pats buvimas, stovis prieš nebūtį ir todėl reikalingas To, kuris jį nuo nebūties grėsmės apsaugotų ir tuo būdu jį buvime išlai-

kytų. O tai yra žymiai daugiau, negu pasaulį judinti ar skleisdinti. Išstumdamas Dievą kaip žiedėją iš pasaulio kosmologinio paviršiaus, modernus mokslas veda mus į Dievą-Kūrėją ir į ontologines pasaulio gelmes. Jis nurodo, kad Dievo vieta yra pasaulis ne kaip gamta, bet pasaulis kaip būtis apskritai. Kitaip tariant, **Dievas gyvena pasaulio kūriniškume ir tik čia jis gali būti sutinkamas bei pergyvenamas.** Šia prasme minėtas šveicarų teologas H.U. von Balthasaras ir sveikina mokslinį Dievo išstūmimą iš kosmologinio paviršiaus, nes Jo radimas šiame paviršiuje buvę pelkės, "kurias reikėjo nusausinti".[69] Ir tik jas nusausinus, pasirodė, kokia derlinga yra anksčiau kemsynais apaugusi žemė. Tik atskleidus Dievo-žiedėjo nereikalingumą, pasirodė, koks didis ir koks būtinas yra Dievas-Kūrėjas. Nesąmoningai ir net nenoromis mokslas prisidėjo prie Dievo sampratos sukrikščioninimo, apvalydamas ją nuo platoniškai-aristotelinių prieaugų.

2. Bažnyčios vieta pasaulyje

Ar ne toks pat likimas laukia ir Bažnyčios? Šiandienėjimo šalininkai bei vykdytojai mano, kad Bažnyčios ėjimas į visuomeninę — teisinę, valstybinę, pedagoginę, mokslinę, meninę — plotmę atskleis jos pasiuntinybę pasauliui ir kad pasaulis pradės Bažnyčią ne tik pastebėti, bet ir ją pasitikti, branginti ir net jos trokšti. Juk kas gi yra Bažnyčia? Jau ne kartą sakėme, kad Bažnyčia yra Kristus istorijoje. Bet Kristus yra pasaulio Išganytojas. Nuosekliai tad ir **Bažnyčia yra Išganytojas istorijoje.** Jos pasiuntinybė glūdi pasaulio išganyme. Pasauliui išganymą skelbti ir jį vykdyti — štai Bažnyčios kaip ir Kristaus uždavinys. Išganymas betgi turi keičiamosios reikšmės. Iš jo turi kilti

"naujas sutvėrimas", apie kurį kalba šv. Povilas. Išganymo vyksme turi praeiti visa, "kas buvo sena" ir turi pasidaryti "visa nauja" (2 Kor 5,17). Sociologinė pasaulio plotmė užtat ir pasisiūlo Bažnyčios išganomajam darbui. Eiti į šią plotmę, joje veikti, ją keisti, ją gerinti reiškia — daugelio pažiūra — vykdyti išganomąjį uždavinį. Štai būdingas šiuo atžvilgiu pasisakymas: "Akivaizdoje šuoliais išsivystančios žmonijos, keičiančios savo santykius su gamta, pertvarkančios savo visuomeninius bei kultūrinius ryšius, statančios savo pačios likimo klausimą, Bažnyčia turi daugiau padaryti, negu tik apgręžti altorius savo šventyklose. Akivaizdoje tautų atsilikimo, bado ir skurdo ji negali nurimti, įvedusi gimtąją kalbą į savo liturgiją. Atnaujintas katekizmas dar nėra atsakymas į atominio karo grėsmę. Parapijų tarybos, net jeigu jos būtų ir gyvastingos, dar nėra pilnas atsakymas į visuomeninius bei politinius klausimus".[70] Šių žodžių autorius anaiptol neneigia vidinių bažnytinio gyvenimo pakaitų. Tačiau jis mano, kad "juo labiau krikščionys jausis esą pasaulio dalis, juo labiau jie leisis įjungiami į jo išsivystymą ir šiame išsivystyme dalyvaus, juo labiau jie supras ir savo vidaus atsinaujinimo reikalą. Tada jie nebebus patenkinti sklerotine liturgija, pamokslais be ryšio su Šventuoju Raštu, savo formulėse sustingusia katechetika, pasauliui svetimu maldingumu ir auksu bei mezginėliais papuoštomis bažnyčiomis" (t.p.). Tai reiškia: Bažnyčios veikla turinti būti visų pirma profaninė, tik tada paaiškėsianti ir sakralinės jos veiklos prasmė; bažnytinės pakaitos turinčios būti daromos visų pirma pasaulio akivaizdoje, tik tada jos būsiančios vertingos ir pačios savyje; išganomoji Bažnyčios pasiuntinybė būsianti įvykdyta tik tada, kai ji atsakysianti į pasaulio dabarties klausimus,

kaip atominis karas, žmonijos gausėjimas, kulūrinis atsilikimas, ūkinis skurdas ir t.t. Sociologinė pasaulio plotmė esanti kaip tik ana erdvė, kurioje išganymas reiškiasi ir kurioje pasaulis Bažnyčią pasitinka bei pergyvena.

Nesunku suprasti, kad visi šie reikalavimai yra ne kas kita, kaip senųjų Dievo santykių su pasauliu atoaidis. Kaip seniau Dievas Kūrėjas buvo randamas kosmologinėje plotmėje, taip dabar Dievas Išganytojas norima rasti sociologinėje plotmėje. Kaip seniau buvo tikėtasi, kad gamtiniai veiksniai apreiškia mum kuriamąją Viešpaties galybę, taip dabar manoma, kad sociologinės apraiškos atskleidžiančios mum išganomąjį Jo darbą. Dievo artumas vis labiau esti perkeliamas iš kosmologinės plotmės į sociologinę. Kadangi Bažnyčia yra, kaip sakyta, ne kas kita kaip Dievas Išganytojas istorijoje, todėl jai ir dedama šiandien pareiga socialinę plotmę laikyti savo veiklos erdve, netgi didžiuojantis, esą dabar yra kaip tik atrastas tikrasis Bažnyčios reiškimosi laukas. Dievas esąs "netoli nuo kiekvieno mūsų" (Apd 17,27) ne žaibuose ar griausmuose, bet mokyklų steigime bei dirbtuvių statyme atsilikusiem kraštam. Asmens, ypatingai paliesti Viešpaties malonės ir pašaukti Juo sekti, turį tapti ne atsiskyrėliais dykumose, miškuose ar kalnuose, bet stoti į socialinių partizanų eiles ir kovoti už geresnę žmonijos ateitį.

Tačiau ar Bažnyčia visiem šiem darbam bei užsiėmimam iš tikro yra reikalinga? Ar pasaulis be jos negali išsiversti? Ar yra bent viena sritis, kuriai Bažnyčia teikia tai, ko pasaulis be Bažnyčios negalėtų teikti? Kam gi Bažnyčia yra pasauliui reikalinga? Taikai? Pasaulis gali, jei nori, taiką įgyvendinti ir be Bažnyčios. Nė vieno karo istorijoje Bažnyčia nesukliudė, jei jis atrodė esąs naudingas

vienai kuriai ar net abiem pusėm. Be abejo, Bažnyčia visados yra draudusi vad. puolamąjį karą. Tai ji pakartojo ir II Vatikano Susirinimo metu (plg. I,264). Iš kitos tačiau pusės Bažnyčia visados yra pripažinusi teisę valstybėm "leistinu būdu gintis", ką irgi pakartojo II Vatikano Susirinkimas (t.p.). Pasmerkimas totalinio karo, "kuris be atodairos neša sunaikinimą ištisiem miestam arba plačiom sritim drauge su jų gyventojais" (I, 265), yra suprantamas, tačiau dorinė jo vertė yra tokia pat, kaip viduramžiais miestų ar pilių apgulimo, kurio metu išmirdavo badu ten prieglaudos iešką nekalti gyventojai — moterys ir maži vaikai. Totalinis karas nėra mūsų laikų išradimas. Mūsų laikai jį tik išplėtė žūstančiųjų skaičiumi ir pagreitino laiko atžvilgiu. Bet argi dorovei ne vistiek, ar nekalti sutirpsta atominės bombos karštyje per vieną sekundę ar liegdami išmiršta per keletą mėnesių? Kur čia jausti Bažnyčios įtaka, kad tokių karų neįvyktų? Todėl II Vatikano Susirinkimas, kalbėdamas apie bet kokio karo uždraudimą, ir priduria, kad tai galima padaryti, tik "tautom sutinkant" (I,267). Taika priklauso ne nuo Bažnyčios, bet nuo pasaulio. — Socialinei gerovei? Apie tai šiandien daug kalbama ir rašoma. Tačiau jau vien tai, kad, kaip pastebi pop. Pijus XI enciklikoje "Divini Redemptoris" (1937 m.), "ekonominėje bei socialinėje srityje Bažnyčia niekuomet nėra pateikusi smulkiai išdirbtos savo programos, nes tai juk ne jos dalykas",[71] aprėžia Bažnyčios veiklą šioje srityje bendrais doriniais dėsniais, kurių nė jos pačios socialiniuose vidaus santykiuose nėra buvę įvykdyta. Nes doriniam dėsniui virsti socialine gyvenimo lytimi reikia programos, kurios pateikti Bažnyčia negali. Programą pateikia pasaulis ir pagal šią programą gyvena tada ir Bažnyčia. Ar-

gi krikščionys neturėjo vergų senovėje ir baudžiauninkų viduriniais amžiais? Ar nebuvo krikščionių kapitalistų ir ar nėra jų šiandien revoliucininkų? Ar luominis skirtumas nebuvo įvykdytas hierarchijos gyvenime? Ar šis skirtumas nesireiškė net sakramentinių apeigų iškilmingume (Krikštas, pirmoji Komunija, Moterystė, procesijos)? Visa tai neigti arba išsisukinėti nebūtų jokios prasmės, nes tai tik klastotų pačios Bažnyčios istoriją. Būdinga dar ir tai, kad socialiniu atžvilgiu pažangiausi kraštai kaip tik yra nekatalikiški kraštai, pav. Švedija, Danija, Olandija. Tuo tarpu didžiausios socialinės neteisybės vyksta kaip tik ištisai katalikiškuose kraštuose, pav. Italija, Ispanija, visa Pietų Amerika. Iš tikro, ką Bažnyčia galėtų socialinėje srityje pasakyti arba padaryti, ko negali pasakyti ar padaryti pasaulis? — Kultūrai? Šioje srityje Bažnyčia yra mažiausiai pasauliui reikalinga, nes be bendrų sielovadinių gairių ji čia negali nieko pasakyti, ko pasaulis nežinotų ar nevykdytų. Nei mokslo, nei meno, nei technikos srityse Bažnyčia neturi nieko, kas jai būtų Viešpaties apreikšta arba kas galėtų būti iš Apreiškimo bent netiesiog išvesta. O jei Bažnyčia pamėgina, sakysime, mokslo srityje ką nors teigti, tai ji čia, nebūdama neklaidinga jokiu atžvilgiu, dažnai prašauna pro šalį ir susikerta su mokslu, kaip tai nesykį yra buvę naujųjų laikų istorijoje. Štai kodėl II Vatikano Susirinkimas ir pasisakė už "teisėtą kultūros, ypač mokslų, autonomiją" (I, 236), pareikšdamas, "kad Bažnyčia nedraudžia žmogaus meno ir mokslo kultūrai savo srityje vadovautis savais dėsniais ir metodais" (I,246). Šie gi dėsniai kyla iš pačios kultūros prigimties; todėl kultūra, pasak Susirinkimo, yra "pagrįstai gerbtina ir savo būdu neliečiama" (I,235). Dar daugiau: Susirinkimas net apgailes-

tauja "tam tikrą dvasios laikyseną, kurios kartais netrūko ir krikščionim, nepakankamai įžvelgiančią teisėtą mokslo autonomiją" (I, 204).

Galėtume perbėgti visas pasaulines sritis ir nerastume nė vienos, kurioje pasaulis negalėtų išsiversti be Bažnyčios nes visos šios sritys, kaip tai pripažįsta ir II Vatikano Susirinkimas, turi "savą pastovumą, tiesą, gėrį, savus įsatymus ir tvarką" (I,204). Šiuos gi įstatymus ir tvarką, šią tiesą ir šį gėrį atskleidžia atitinkami sociologinės pasaulio srities mokslai: sociologija, psichologija, pedagogika, ekonomika ir t.t. Kaip gamtos mokslai parodė, kad kosmologinė pasaulio sritis turi savą pastovumą, savą tvarką, savus įstatymus ir todėl Dievo kaip hipotezės yra nereikalinga, taip lygiai antropologiniai mokslai šiandien parodo, kad sociologinė pasaulio sritis taip pat tvarkosi pagal savus dėsnius ir Bažnyčios irgi nėra reikalinga. Bažnyčios siūlymasis taikos, gerovės, kultūros reikalam yra tokios pat prasmės, kaip kad Dievas siūlytųsi Laplace'ui padėti išspręsti planetų sukimosi dėsnius arba astronautam išaiškinti mėnulio kilmę. Kaip Dievas pasidarė nereikalingas pasaulio tyrinėjimui, taip Bažnyčia darosi nereikalinga pasaulio tvarkymui. Politinės teologijos kritikoje R. Spaemannas, jaunas vokiečių katalikų mąstytojas, teisingai pastebi, kad pasaulio srityse "teologija neteikia mum nė vieno pagrindo, kuris būtų geresnis, negu tas, kurį galime rasti ir be teologijos".[72] Priešingai, ne sykį teologų pateikiami argumentai už revoliuciją, prieš karą Vietname, prieš atominę bombą, už skurdo pašalinimą, už susiartinimą su komunizmu yra toki naivūs, jog net koktu darosi kritiškai galvojančiam katalikui juos girdėti. Dievo sutikimas bei pergyvenimas sociologinėje plotmėje yra lygiai toks pat apgaulus, kaip ir Jo radimas kosmologinėje plotmėje.

Bet ir vėl keliame klausimą: ar tai reiškia, kad Bažnyčia iš viso pasauliui nėra reikalinga? Ir vėl atsakome, kaip ir Dievo atveju: jei Bažnyčia yra stumiama iš sociologinės pasaulio plotmės, tai nereiškia, kad ji yra beprasmė, tai tik reiškia, kad jos pasiuntinybė glūdi ne sociologinės plotmės gerinime. Bažnyčia juk yra, kaip sakyta, išganymo skelbėja bei vykdytoja istorijoje. Tačiau išganymas yra kas kita, negu taika, negu gerovė, negu kultūra. Tiesa, išganytas pasaulis yra ir taikus, ir geras, ir teisingas, ir gražus. **Pasaulio perkeitimas yra išganymo išvada ir regimybė.** Tačiau ne priešingai! Taikus ir geras, teisingas ir gražus pasaulis dar anaiptol nėra išganytas pasaulis. Didis rusų filosofas Vl. Solovjovas prasmingai leido savo "Pasakojime apie antikristą" šiam įvykdyti pasaulyje taiką, gerovę ir vienybę; leido džiuginti žmones nuostabių žaidimų grožiu; leido net Bažnyčias sujungti — tačiau ne tam, kad vykdytų Kristaus išganymą, bet tam, kad pasaulį kaip tik nuo Kristaus atitrauktų.[73] Kaip senasis Dievo radimas kosmologinėje pasaulio srityje Dievą Kūrėją pavertė Dievu žiedėju, taip dabartinis Dievo sutikimas sociologinėje pasaulio plotmėje Dievą Išganytoją pažemina į Dievą reformininką. Bet Kristus atėjo į pasaulį, mirė ir prisikėlė ne tam, kad skelbtų sociologinės srities pagerinimą, bet tam, kad **pakeistų žmogaus santykius su Dievu.** Išganymas yra ne taika tarp žmonių, bet žmogaus taika su Dievu: "Dievas Kristuje suderino su savimi pasaulį" (2 Kor 5,19). Todėl ir Bažnyčia yra gavusi "suderinimo tarnystę" (2 Kor 5,18). Ji eina "pasiuntinių pareigas Kristaus vietoje", maldaudama "Kristaus vardu: susiderinkite su Dievu" (2 Kor 5,20). Bažnyčios paliestas žmogus turi būti "teisybė Dievui" (2 Kor 5,21). Tai yra daug daugiau, negu taikus, teisus, geras žmogus. Žmogus kaip "teisybė Dievui" yra

visiškai naujas žmogus, naujas kūrinys, prisiėmęs Kristaus būseną (plg. Rom 13,14) ir virtęs Kristaus paveikslu (plg. Gal 4,19).

Klaida tad dideliu uolumu griebtis socialinių darbų, o pamiršti arba bent pastumti į šalį maldą, sakramentinę praktiką ir atgailą. Kitaip tariant, **klaida yra santykių su žmogumi nekildinti iš santykių su Dievu**, o manyti, esą geri santykiai su žmonėmis jau tuo pačiu apreiškią Dievą ir vykdą Kristaus išganomąją pasiuntinybę. Nėra nieko pavojingesnio, kaip socialinius darbus laikyti "pasauline tikėjimo tarnyba" ir vadinti juos "veiksmingu išganymo ženklu, vadinasi, sakramentine Krikščionybe arba Bažnyčia".[74] Nes tai reiškia išganymą suprasti grynai moraline ir net psichologine prasme, tuo tarpu kai jis, kaip ir kūrimas, yra **ontologinio** pobūdžio. Kristaus atpirktas žmogus yra "naujas sutvėrimas" (2 Kor 5,17) tikra šio žodžio prasme: naujas ne savo veiksmais, bet savo **būtimi**. Nauji veiksmai kyla iš jo naujos **būties** (agere sequitur esse), o ne priešingai, kaip šiandien įtaigojama. Tai yra antroji melo pusė; melo, apie kurį kalba šv. Jonas apaštalas. Jis yra parašęs: "Jei kas sakytų: Aš myliu Dievą ir nekęstų savo brolio, tas melagis. Nes kas nemyli savo brolio, kurį mato, kaip jis gali mylėti Dievą, kurio nemato. Tą įsakymą mes turime iš Dievo, kad, kas myli Dievą, mylėtų ir savo brolį" (1 Jon 4,20-21). **Iš Dievo meilės būtinai plaukia artimo meilė** — arba ši Dievo meilė yra melas. Krikščionybės istorija yra pilna tokio melo, nes krikščionys amžių amžiais yra nusikaltę artimo meilei. Pabrėžti artimo meilės reikalą kaip Dievo meilės išplauką ir ją vykdyti yra nuolatinis Bažnyčios uždavinys. Šia prasme galima sutikti su tais, kurie ragina Bažnyčią imtis stropiau dalyvauti ar-

timo meilės žygiuose, išplečiant juos į visą Dievo Tautą, o neaprėžiant labdaros įstaigomis ar vienuolijomis. Tai yra savaime aiškus dalykas.

Tačiau ne tai šiandien turima galvoje, teigiant, esą Dievas yra sutinkamas bei pergyvenamas sociologinėje pasaulio plotmėje. Kaip aukščiau minėta citata rodo, šiandien artimo meilės darbai turį pakeisti sakramentinę praktiką arba bent įgyti sakramentinės praktikos pobūdį. Artimo meilė turinti jau tuo pačiu reikšti Dievo meilę. Štai kas yra melas. Kas myli Dievą, turi mylėti ir savo brolį. Bet kas myli savo brolį, anaiptol dar nemyli tuo pačiu ir Dievo. Nes mylėti savo brolį gali ir ateistas, sykiu su krikščionimi kovojąs už geresnę socialinę šio brolio ateitį. Jei artimo ir Dievo meilė yra sukeičiamos sąvokos, tai ką liudija ateistas, mylįs savo brolį ir jo meilės vardan žudąs šio brolio priešus? Ateistas juk į Dievą ne tik netiki, bet dažnai net kovoja su kitų religija, kad sunaikintų šį 'liaudies opiumą'. O gal tuomet jis savo brolio nemyli? Galimas daiktas. Tačiau tai ir rodytų, kad **brolio meilė yra negalima be Dievo meilės.** Vadinti gi savo brolį mylintį ateistą 'anoniminiu krikščionimi', kaip šiandien dažnai įprasta, reiškia sujaukti Krikščionybę su humanizmu ir tikėjimą pastatyti toje pačioje plotmėje kaip ir netikėjimą. Juk jeigu ateistas, kovojąs ranka rankon su krikščionimi už geresnę savo brolio ateitį, yra 'anoniminis krikščionis', tai krikščionis yra tada 'anoniminis ateistas', kaip truputį pajuokiamai, tačiau esmėje teisingai pastebi H.U. von. Balthasaras.[75] Skirtumas tarp **išganymo** kaip žmogaus bei pasaulio atnaujinimo ontologinėse jo gelmėse ir **pagerinimo** kaip veiklos sociologiniame bei psichologiniame paviršiuje nyksta. Krikščionybė virsta socialine idėja, o jos Steigėjas — socia-

liniu pranašu. Štai kame glūdi ano šv. Jono apaštalo minimo melo antroji pusė. Melagis yra tasai, kuris manosi galįs mylėti Dievą, nemylėdamas artimo, bet melagis yra ir tasai, kuris manosi galįs mylėti artimą, nemylėdamas Dievo. Šios antrosios melo pusės kaip tik ir nepastebi tie, kurie tiki, esą išganymas galįs būti vykdomas socialine krikščionių veikla, negrindžiama sakramentine praktika, kuri vienintelė pralaužia moralinį bei psichologinį paviršių ir virsta ontologinio perkūrimo pirmatake.

Kur tad yra Bažnyčios vieta pasaulyje? Ne sociologinėje plotmėje, kaip kad Dievo vieta yra ne kosmologinėje plotmėje. Kaip Dievas pasaulio atžvilgiu yra Dievas Kūrėjas, taip Bažnyčia pasaulio atžvilgiu yra Dievas Išganytojas. Išganymas betgi yra naujas kūrimas, todėl galimas vykdyti tik dieviškąja, o ne žmogiškąja — humanistine galia. Dieviškoji galia Bažnyčioje reiškiasi visų pirma sakramentuose, todėl sakramentai visų pirma ir yra išganymo ženklai bei vykdytojai. Nuosekliai tad ir Bažnyčios tikroji vieta yra šioje perkuriamojoje plotmėje, nes tik šioje plotmėje ji negali būti pakeista jokiu kitu veiksniu. Šioje plotmėje ji yra pasauliui būtina. Visas pasaulis guli piktenybėje, vadinasi, nuodėmėje, egzistuodamas nugara į Dievą. Bažnyčia kaip Dievas Išganytojas yra vienintelė, galinti pasaulį iš jo piktenybės išgelbėti ir atkreipti jį veidu į Dievą. Štai jos esminė pasiuntinybė. Tai žymiai gilesnis, kartu tačiau ir sunkesnis dalykas, negu visa šiandien taip peršama veikla sociologinėje plotmėje.

II Vatikano Susirinkimas, kalbėdamas apie Bažnyčios nesirišimą "su jokia politine sistema" (I, 259), pastebi, kad Bažnyčia yra "žmogaus asmens transcendentiškumo

rodytoja ir drauge saugotoja" (t.p.). Tuo pačiu Susirinkimas skelbia, kad Bažnyčia stovi aukščiau, negu bet koks sociologinis dalykas, tegu jis vadintųsi taikos, gerovės ar kultūros vardu, nes žmogaus asmens transcendentiškumas prašoka visas šias plotmes bei sritis. Žmogaus asmens transcendentiškumas, yra jo kaip kūrinio įsišaknijimas Dievuje kaip Kūrėjuje ir jo atsikreipimas į Dievą kaip į Išganytoją. Ir tik šiuo savo transcendentiškumu žmogaus asmuo grindžia absoliutinę savo vertę, neleidžiančią jo padaryti priemone jokiam tikslui. Žmogaus asmuo yra tikslas pats savyje. Ir štai, Bažnyčia rodo asmens transcendentiškumą ir jį saugo. Jos pasisakymai prieš bet kokį asmens pavergimą (net ir ekonominį!) ir už žmogaus pagrindines teises yra ne kas kita, kaip išraiška anos absoliutinės asmens vertės saugojimo bei gynimo. Kas tad Bažnyčios vietą regi sociologinėje srityje, nepastebi Susirinkimo paskelbtos pagrindinės tiesos žmogaus asmens atžvilgiu. Dar daugiau: net susidaro įspūdis, kad sociologinės veiklos pabrėžimas šiandien virsta savotišku 'alibi' tam, kad nereiktų atsigręžti į asmenį, esantį visados šalia mūsų, o ne ten toli kažkokioje abstraktinėje 'žmonijos' erdvėje. Susidaro įspūdis, kad kova už taiką, gerovę ir kultūrą turinti pridengti nesidomėjimą visiškai konkrečiu žmogumi, gyvenančiu bei kenčiančiu tuose pačiuose namuose. Šį alibi" žinojo jau F. Dostojevskis ir todėl starcui Zosimai "Broliuose Karama-

zovuose" papasakoti, esą jam vienas daktaras prisipažinęs, taip mylįs žmoniją, jog leistųsi būti nukryžiuotas už ją, jei reiktų; tačiau jis negalįs dviejų dienų išbūti su žmogumi viename kambaryje: tuojau pradedąs jo nekęsti; ir juo labiau jis nekenčiąs žmogaus, juo karščiau mylįs žmoniją.[76] Šiandieninė politinė teologija, reikalaujanti nuprivatinti išganymą (J.B. Metz), ir yra ano daktaro 'meilės' išvystymas. Jeigu Bažnyčia pasuktų tokios meilės linkme, ji išduotų savo pasiuntinybę skelbti ir ginti asmens transcendentiškumą, nes "Dievo akivaizdoje nėra nieko svarbesnio, kaip aš, ir Jo akivaizdoje aš nesu svarbesnis kaip kitas" [77] — štai formulė, tinkamai išreiškianti tiek asmens vertę, tiek asmenų solidarumą, jungiantį juos į vieną Bendruomenę, Kristaus pagrįstą ir Kristumi besilaikančią. Žmogaus meilė be Dievo meilės virsta idėjos bei bendrybės meile. Tokios meilės pilna pasaulyje, ir tokiai meilei vykdyti Bažnyčia tikrai nėra reikalinga. Bet Bažnyčia reikalinga pasauliui, kad parodytų, kur yra brolio meilė, neišsisemianti sėbru ar idėja, bet apimanti kiekvieną konkretų žmogų, net ir tą, kuris mus persekioja, mus pavergia ir mūsų nekenčia. Bažnyčia reikalinga parodyti, kad žmogaus išganymas yra jo asmens kaip absoliutinės vertės ir tikslo savyje atstatymas, surišant jį iš naujo su Dievu Kristaus mirties Auka. Stumdamas Bažnyčią iš sociologinės plotmės, pasaulis mus veda į šitokios išganomosios sąmonės

ryškėjimą ir į pačios išganymo esmės pažinimą. Pasaulio akivaizdoje pradedame suvokti, kad Bažnyčios pasiuntinybė iš tikro yra kažkas visiškai kita, visiškai nauja, humanistinėmis labdaros ir teisingumo, taikos ir vienybės priemonėmis visiškai neįvykdoma. Kaip Kristus yra ne socialinis pranašas, bet žmogumi tapęs Dievas, taip ir Bažnyčia yra ne socialinė reformininkė, bet Kristaus pagrįstos dievažmogiškosios sąjungos vykdytoja. Šio uždavinio ji niekam negali perleisti, nes niekas negali išvaduoti žmogaus iš nuodėmės, apie kurią šiandien tiek maža kalbama, kuri tačiau yra tokia pat grėsminga dabar, kaip ir žmonijos pradžioje.

Tebūna leista šį kritinį skerspiūvį užsklęsti sovietų rašytojo Andriaus Siniavskio žodžiais; rašytojo, kuris šiandien sovietų Rusijoje niekinamas ir persekiojamas, kuris tačiau puikiai įžvelgė žmogaus būseną pasaulyje kaip tikėjimo santykį su Dievu ir ją išreiškė šiais žodžiais: "Reikia tikėti ne dėl seno įpročio, ne dėl mirties baimės, ne šiaip dėl ko nors, ne todėl, kad mus kas nors verčia ar mum grasina, ne dėl humanistinių principų, ne sielai išgelbėti, ne originalumo dėlei. Reikia tikėti paprasčiausiai todėl, kad Dievas yra".[78] Dievo buvimas — štai kas yra tikėjimo pagrindas. Ir šį tokį paprastą ir savaime aiškų dalyką šiandien kaip tik pradedame pamiršti, sklaidydami tikėjimą labai įmantriai, rasdami jame įvairių įvairiausių pradų, pergyvenimų, jausmų; kalbėdami, esą tas ar kitas

dalykas mūsų tikėjimui nieko nebesakąs, jo neuždegąs, jo nestiprinąs arba jį nekritškai perteikiąs. Visose šiose kalbose betgi išleidžiame vieną trumputį sakinį: **Dievas yra!** O jei Jis yra, tada visokios mūsiškės tikėjimo sklaidos yra tuščios, nes neatremtos į aną vienintelį pagrindą — Dievo buvimą, nepriklausantį nuo jokių mūsų pergyvenimų, jausmų ar užsidegimų bei atšalimų, nuo jokio kritiškumo ar dogmatiškumo. Dievo **tikrovė** — štai kas mus žadina pulti ant kelių garbinimui ir gailesčiui, nes esame kūriniai ir tai nusidėję kūriniai. Todėl tas pat Siniavskis toliau ir sako: "Mes labai ilgai galvojome apie **žmogų**. Jau laikas pagalvoti ir apie **Dievą**" (t.p.). Tai gairė visam tolimesniam Bažnyčios keliui; keliui, kurio pasaulis rasti negali, kurį Bažnyčia jam užtat ir turi parodyti: **kelią į Dievą**.

IŠNAŠOS

1. II Vatikano Susirinkimo dokumentai, vertė prel. V. Balčiūnas ir A. Tamošaitis, SJ, Boston 1967-69, 3 tomai; III, 16-17 (cituojant nurodomas tomas (lot.) ir puslapis (arab.).

2. Kardinal Lorenz Jaeger, Zwiespältige Konzilslogik? Zur Diskussion um den Angelpunkt der kirchlichen Erneuerung, "Publik" 1969, nr. 32 p. 21.

3. Plg. Karl Rahner, Schisma in der katholischen Kirche?, "Stimmen der Zeit" 1969, nr. 7, p. 10-33; Joseph Lortz, Droht ein Schisma? Holländische Katholiken auf revolutionären Wegen, "Rheinischer Merkur" 1970, nr. 21, p. 22.

4. K. Rahner - E. Schillebeeckx, Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift, "Concilium" 1965, nr. 1, p. 1-2.

5. Prof. K. Reppgen, Die Kirche braucht Autorität, "Rheinischer Merkur", 1970, nr. 15, p. 22.

6. Plg. Dietrich von Hildebrand, Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes, Regensburg 1968; vertimas iš anglų kalbos. Amerikoje ši knyga turėjusi didžiulį pasisekimą; Vokietijoje D. v. Hildebrando mintys atsidaužė į labai piktą ir net nekrikščionišką kritiką; plg. H.R. Schelte's recenziją "Wort und Wahrheit Zeitschrift für Religion und Kultur" 1968, nr. 6, p. 572-73.

7. Plg. Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1968; vertimas iš prancūzų kalbos. Tiek Prancūzijoje, tiek Vokietijoje ši knyga buvo sutikta kaip rimtas ir dėmesio vertas įspėjimas.

8. Plg. Päpstliche Stellungnahmen zu aktuellen Fragen, "Herder-Korrespondenz. Monatshefte für Gesellschaft und Religon", 1968, nr. 11, p. 509-11.

9. Cit. Prof. K. Reppgen, op. cit. p. 22

10. Plg. "Stimmen der Zeit" 1969, nr. 7, p. 20.

11. Plg. Zölibat — die Diskussion geht weiter, "Publik" 1970, nr. 7, p. 25.

12. Plačiau apie Bažnyčios santykius su pasauliu autorius rašo knygoje "Didieji dabarties klausimai", išeisiančioje serijoje "Krikščionis gyvenime" (6-sis tomas).

12a. Jau du kartu Olandijos katalikų bažnyčiose buvo 'sutuokti' du vyrai homoseksualistai, palaiminant 'amžiną jų ryšį'. Olandijos vyskupai pastaruoju metu pasisakė šios blesfemijos reikalu, pareikšdami, kad jie negalį leisti tos pačios lyties asmenų ryšį laiminti bažnytiškai; toks laiminimas esąs "nepageidautinas ir kenkiąs tiek patiem homofilam, tiek visai visuomenei" (cit. "Kirche und Leben", Münsterio-Westf. diecezijos savaitraštis, 1970 m. birž. 28 d., p. 5).

13. Plg. Bewältigen wir die gegenwärtige Glaubenskrise?, "Herder-Korrespondenz" 1969, nr. 2, p. 52-53.

14. Plg. 1500 Priester an ihre Bischöfe (kunigų grupės

laiškas Vokietijos vyskupų konferencijai), "Publik" 1970, nr. 8, p. 25.

15. Erwin Iserloh, Reform oder Spaltung? Der Fortschritt der Kirche ist immer die Rückkehr zum Evangelium, "Rheinischer Merkur" 1969, nr. 48, p. 22.

16. Kun. Vytautas Zakaras, Bažnyčia susirinkimuose, "II Vatikano Susirinkimo dokumentai", III, 224.

17. Plg. Was heisst aggiornamento wirklich?, "Herder-Korrespondenz" 1967, nr. 1, p. 1.

18. Plg. "Herder-Korrespondenz" 1967, nr. 1, p. 1.

19. Karl Rahner, Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologischen Anthropologie, sudėt. veikale "Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik", Einsiedeln 1967, t. II, p. 411.

20. Plg. Karl Rahner, op. cit. p. 411-12.

21. Plg. Frühchristliche Apologeten, "Bibliothek der Kirchenväter", Kempten 1913, t. I, p. 49 - 51 (Aristides), p. 24 29 (Justin), p. 8-10 (Brief an Diogenet), p. 16,64-65 (Athenagoras).

22. Brief an Diogenet, op. cit. p. 10.

23. Oscar Cullmann, Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit — und Geschichtsauffassung, Zürich 1948, p. 188.

24. Frühchristliche Apologeten, p. 21 (Justin, I. Apologie).

25. Ernst Benz, Die Bedeutung der griechischen Kirche für das Abendland, Wiesbaden 1959, p. 16-17.

26. Plg. Johannes Meyendorff, Die orthodexe Kirche gestern und heute, Salzburg 1963, p. 39. —Reikia pastebėti, kad Rytų Bažnyčia visuotiniais teisėtais Bažnyčios susirinkimais pripažįsta tik pirmuosius septynis: Nicejoje (325 m.), Konstantinopolyje (381 m.), Efeze (431 m.), Chalkedone (451 m.), Konstantinopolyje (553 m.), Konstantinopolyje (680 m.) ir Nicejoje (787 m.) plg .J. Meyendorff, op. cit. p. 40-41,45.

27. Plačiau apie kiekvieną iš jų duoda žinių kun. V. Zakaras studijoje "Bažnyčia Susirinkimuose", II Vatikano Susirinkimo dokumentai, III, 208-220. Tačiau jo minimas IV Konstantinopolio Susirinkimas (846 ir 869 m.) nėra laikomas visuotiniu nei Rytų, nei Vakarų Bažnyčios.

28. Stasys Šalkauskis, Kultūros filosofijos metmens, Kaunas 1926, p. 93.

29. Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 1946, p. 11.

30. Kalba, atidarant II Vatikano Susirinkimą, III, 30-31.

31. Athenagoras, Ueber die Auferstehung der Toten, "Bibliothek der Kirchenväter", t. I. p. 68.

32. Plg. Dogminė konstitucija apie Bažnyčią, I, 47.

33. Plg. Wie ist Demokratie in der Kirche möglich, "Herder-Korrespondenz" 1969, nr. 3, p. 97-101.

34. Savame interview "Keine kollegiale Regierung der Kirche", duotame savaitraščiui "Publik" 1969, nr. 41, p. 23.

35. Lietuviškas šios svarbios enciklikos vertimas yra veikale "Paskutiniųjų popiežių enciklikų ir p. Pijaus XII kalbų rinkinys", spaudai paruošė vysk. V. Brizgys, Tübingen 1949, p. 493-548.

36. Op. cit. p. 511.

37. To aiškiai reikalauja žinomas prancūzų teologas Yves M.J. Congar OP savo straipsnyje "Die Kirche als Volk Gottes", "Concilium", 1965, nr. 1, p. 11-13; plg. taip pat "Strukturdebatte und Kirchenreform", "Herder-Korrespondenz" 1969, nr. 6, p. 249-55.

38. Plg. Yves M.J. Congar, op. cit. p. 7-8.

39. Šį priekaištą padarė prof. R. Weiler Vienos diecezinio sinodo metu (1969 m.), pastebėdamas, esą Bažnyčios pavertimas

"tarybų sistema" vedąs į atskirų grupių diktatūrą (plg. "Herder-Korrespondenz" 1969, nr. 3, p. 99 ir 102).

40. Plg. "Herder-Korrespondenz" 1969, nr. 6, 253.

41. Cit. Erwin Iserloh, Es geht nicht um den Zölibat. Ein Rückblick auf das holländische Pastoralkonzil, "Publik" 1970, nr. 10, p. 23.

42. Plg. Die neue Kirche — ein Klubraum? Internationaler Künstlerkongress In Kopenhagen, "Echo der Zeit" 1965, nr. 39, p. 13. Šiame kongrese Kölno skulptorius ir auksakalys Egino Weinert reikalavo "iš viso nebestatyti jokių bažnyčių, o aukštnamiuose bei blokuose įrengti tik klubų, kuriuose žmonės po dienos vargų bei darbų galėtų pasilsėti, protingai pasikalbėti ir kur kunigas laužytų ir dalintų duoną", vadinasi švęstų eucharistinę puotą. Grįžime į pirminę Krikščionybę Weinertas regis Dievo žodžio skelbimo sėkmę mūsų dienomis" (t.p.).

43. Plg. Wie ist Demokratie in der Kirche möglich, "Herder-Korrespondenz" 1969, nr. 3, p. 97.

44. Plg. Karl Rahner, Demokratie in der Kirche?, "Stimmen der Zeit" 1968, nr. 7, p. 1.

45. Cit. Wie ist Demokratie in der Kirche möglich, p. 99.

46. Todėl II Vatikano Susirinkimas ir ragina vyskupus, jei šie "dėl senyvo amžiaus ar kitokios svarbios priežasties nebepajėgia savo pareigų tiknamai atlikti", prašytis "iš jų atleidžiami" (II,75). Tačiau Susirinkimas niekur nemini, kad vyskupo tarnyba jau iš anksto būtų aprėžta tik tam tikru metų skaičiumi.

47. Plg. "Herder-Korrespondenz" 1968, nr. 11, p. 510.

48. Plg. John T. Noonan, Empfängnisverhütung. Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht, Mainz 1969.

49. Plačiau apie tai plg. autoriaus "Didysis Inkvizitorius", Bielefeld 1950, p. 205-207.

50. S. Ambrosius, De officiis ministrorum, III, p. 159, Migne PL 16.

51. Werner Jaeger, Das frühe Christentum und die griechische Bildung, Berlin 1963, p. 3.

52. Plg. Julius Tyciak, Zwischen Morgenland und Abendland, Düsseldorf 1949, p. 107.

53. Plg. Basilio Tatakis, Filosofia bizantina, Buenos Aires 1952, p. 264.

54. Plg. Handbuch der Kirchengeschichte, leidžiamas Hubert Jedin, Freiburg-Br. 1967, t. IV, p. 627-38.

55. V.V. Zenkovskij, Svoboda i sobornostj, "Putj" 1927, nr. 7, p. 11.

56. Jean Daniélou, Vom Heil der Völker, Frankfurt-M. 1952, p. 53.

57. Jean Daniélou, op. cit. p. 53.

58. Plg. šios kalbos tekstą "Herder-Korrespondenz" 1969, nr. 9, p. 423.

59. Franz Grivec, Konstantin und Method. Lehrer der Slaven, Wiesbaden 1960, p. 61, 164-65.

60. Plg. plačiau apie tai M. Schmaus, Das Kommen des Herrn und die Feier der Eucharistie, sutelkt. veikale "Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel", Düsseldorf 1951, p. 29.

61. Plg. A.G. Martimor, Handbuch der Liturgiewissenschaft, Freiburg-Br. 1963, t. I, p. 356-58.

62. N.A. Berdiajev, Christianstvo pered sovremennoj socialnoj dejstvitelnostju, Paris 1932, p. 1.

63. Plg. L. A. Zander, Die westliche Orthodoxie, München 1959, p. 8.

64. L.A. Zander, t.p.

65. L.A. Zander, op. cit. p. 10.

66. J. Kuprionis, Mažosios tautos ir naujoji liturgika, "Draugas" 1965 m. vas. 20 d.

67. Vincas Mykolaitis-Putinas, Raštai, Vilnius 1959, t.I, p. 272.

68. Hans Urs von Balthasar, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien 1956, p. 149.

69. Hans Urs von Balthasar, t.p.

70. F. Houtart, L'Eglise et le monde, Paris 1964, p. 42; plg. taip pat "Besinnung auf das Verhältnis von Kirche und Welt", "Herder-Korrespondenz" 1967, nr. 2, p. 49-52.

71. Cit. Paskutiniųjų popiežių enciklikų ir p. Pijaus XII kalbų rinkinys, p. 445.

72. Robert Spaemann, Theologie, Prophetie, Politik, "Wort und Wahrheit" 1969, nr. 6, p. 491.

73. Plačiau apie tai plg. autoriaus "Niekšybės paslaptis", Brooklyn 1964, p. 198-221.

74. Plg. Strukturdebatte und Kirchenreform, "Herder-Korrespondenz" 1969, nr. 6, p. 252.

75. Plg. Hans Urs von Balthasar, Cordula oder der Ernstfall. Einsiedel 1966, p. 105; taip pat kitą jo knygą "Wer ist ein Christ?" Einsiedeln 1965.

76. F. M. Dostojevskij, Sobranie sočinenij, Maskva 1958, t. X, p. 74.

77. Robert Spaemann, op. cit. p. 490.

78. Cit. "Wort und Wahrheit" 1969, nr. 6, p. 495.

TURINYS

Pratartis —7

Pirmas skyrius: PRIEŠINGYBIŲ PROVERŽA BAŽNYČIOJE — 11

1. Du sąjūdžiai: pažangusis ir atžangusis — 13
2. Pažangiojo ir atžangiojo sąjūdžio vienašališkumas — 20
3. Pilnatvės tragika pasaulyje — 26

Antras skyrius: BAŽNYČIOS ŠIANDIENĖJIMAS — 37

1. Šiandienėjimas kaip nuolatinė pastanga — 39
2. Šiandienėjimas kaip nuolatinė nesėkmė — 48

Trečias skyrius: BAŽNYČIOS DEMOKRATĖJIMAS — 61

1. Demokratėjimo kilmė ir eiga — 63
2. Demokratėjimo vertinimas — 71
3. Opozicijos nesėkmė Bažnyčioje — 81

Ketvirtas skyrius: BAŽNYČIOS TAUTĖJIMAS — 91

1. Bažnyčios anttautiškumo apgaulė — 93
2. Bažnyčios virtimas tautine — 101
3. Svetimšaliai Bažnyčioje — 112

Penktas skyrius: BAŽNYČIOS VIETA PASAULYJE — 125

1. Dievo vieta pasaulyje — 128
2. Bažnyčios vieta pasaulyje — 134

Užsklanda — 147

Išnašos — 149